

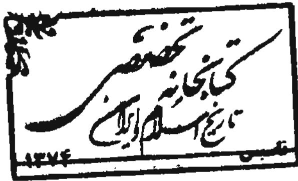


ده رسالهٔ مترجم

شیخ اکبر محیی‌الدین أبی عبدالله حاتمی طائی اندلسی

مشهور به

ابن عربی



مقدمه، تصحیح و تعلیقات
نجیب مایل هروی

انتشارات مولی
تهران ۱۳۶۷

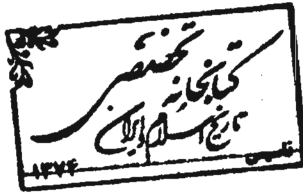
● ده رسالة
● ابن‌عربی
● نجیب مایل هروی
● چاپ اول ۱۳۶۷ = ۱۴۰۸
● چاپ: گوته
● حروفچینی: پیشگام
● تعداد: ۳۰۰۰
● انتشارات مولی. تهران ـ خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان
شماره ۱۲۸۲ ـ تلفن ۶۴۰۹۲۴۳

فهرست مطالب

□ مقدمهٔ مصحح

□ رسائل مترجم ابن عربی
/ متن /

۱. حلیة الابدال



۲. رسالة الغوثیه

۳. اسرار الخلوة

۴. حقیقة الحقائق

۵. معرفة رجال الغیب

۶. نقوش الفصوص

۷. ابیات دهگانه

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

۱. گسترهٔ آراء ابن عربی در جهان اسلامی

کسی که حدود هفتصد سال است که آراء او در میان عارفـان و متفکران و محققان جهان اسلامی ــ اعم از عرب و عجم و ترك و هندو ــ مورد تحقیق و تدقیق است و ما او را با شهرت ابن‌عربی می‌شناسیم[۱] شخصیتی‌بوده‌است سوخته و کارآزموده و تیزبین که به لحاظ نازك‌اندیشی‌هایش، اصحاب و یارانش از او با القابی چون «محیی‌الدین» «الشیخ الاکبر» و «ابن افلاطون» یاد کرده‌اند[۲] و دشمنان و منکرانش او را با القابی چون «اباحتی» و «الطاغوت الاکبر»(؟!) نکوهیده‌اند.[۳]

این دیده‌ور پرخیال و پراندیشه و پرکار ــ که پیوند میان خالق و مخلوق را با تشبیهاتی دقیق اما عریان نموده است ــ از بطن و قبیلهٔ حاتم طائی است که در ۱۷ رمضان سال ۵۶۰ هـ در مرسیه زاده شد ایام کودکی را در خانواده‌ای گذرانید کـه افراد آن به زهد و پارسایی شهرت داشتند. در هشت‌سالگی با خانواده‌اش به اشبیلیه رفت و در این شهر آثار رایج عصری را خواند، اما بیشتر به ادب و صید توجه داشت؛ در جوانی به تصوف گرایید و بسیاری از مشایخ عصرش را دریافت و سفرهای مکرر به اسپانیا، تونس، تلمسان، مصر، و نیز به مراکش، بغداد، قونیه، انطاکیه، مکه و دیگر شهرهای شرق اسلامی کرد، و حین سفر به تألیف آثاری کوتاه و بلند

۱ـ ذکر شهرت ابن عربی بدون الف و لام که در میان ما معمول بوده و هست، درست‌است و ضبط آن به صورت ابن العربی جایز نیست؛ زیرا میان او و قاضی ابوبکـربن العربی صاحب احکام القرآن خلط می‌شود، هرچند که ابن عربی خود از شهرتش به صورت ابن العربی یاد کرده است ر. ك: عمر فروخ، التصوف فی‌الاسلام، ص ۱۶۳.

۲ـ آسین پلاسیوس. ابن عربی، حیاته و مذهبه، ص ۵.

۳ـ ر. ك: علاءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوة و الجلوة، باب اول، و عبدالرحمن الوکیل، هذه هی الصوفیة، ص ۳۴.

اهتمام ورزید. پس از سیاحتهای مکرر و چندین‌ساله به دمشق رفت و در آنجا مستقر شد و آثار جاودان و مشهور فصوص‌الحکم و فتوحات مکی را پرداخت، و نیز دیوان شعرش را تدوین کرد و به نگاشتن آثاری چون عنقاء مغرب و التدبیرات الالهیه و غیره مشغول شد تا آن که در شب جمعه ۲۸ ربیع‌الاخر از سال ۶۳۸ هجری در دمشق، در منزل ابن‌الزکی جهان را بدرود گفت. تن او را در خارج دمشق نزدیك به صالحیه در حوالی کوه قاسیون به خاك سپردند.[۴]

به هرگونه، آراء و آثار ابن عربی با سرعت و قوتی شگرف نه‌تنها در شرق و غرب اسلامی انتشار یافت بلکه جهان اروپایی را نیز متأثر کرد. چنانچه میکال آسین پلاسیوس در کتابی که به عنوان «اسلام و کمدی الهی» نوشت، ثابت کرد که دانته در پرداختن کمدی الهی دقیقاً همچون ابن عربی و در چهارچوب همو عمل کرده‌است «چنان که نه‌تنها در صور و اصطلاحات، بلکه در سبك فنی نیز میانشان مشابهتهای فراوان هست».[۵]

به‌طوری‌که تاریخ کتابشناسی و تراجم آثار اسلامی از جمله ترجمهٔ بعضی از آثار ابن عربی به لاتین می‌رساند، پیش از تألیف کمدی الهی کتاب المعراج شیخ اکبر به زبان لاتینی ترجمه شده بود، و برونتو ــ که استاد دانته بود ــ از این ترجمهٔ معراج محیی‌الدین یاد کرده است. اگر تصویر بهشت و دوزخ را در دو کتاب المعراج ابن عربی و کمدی الهی دانته بررسی کنیم با شباهتهایی بسیار دقیق روبرو می‌شویم که دانته آن تصویرها را از ابن عربی و دیگر نگاشته‌های اسلامی گرفته است.[۶]

پس از دانته باز هم اثر آثار ابن عربی بر فکر متفکران اروپایی مشهود می‌نماید. چنان که پلاسیوس شیخ اکبر را استاد مسلم و راستین نهضت تصوف دینی در اروپا می‌داند و می‌نویسد: «نخستین فلاسفهٔ صوفی از مغرب‌زمین یوهان اکهارت آلمانی است او دو قرن بعد از ابن عربی می‌زیسته و در دانشگاه پاریس ــ که دانشگاهی بوده در حکمت و علوم مبتنی‌بر فرهنگ اسلامی، اسپانیایی ــ درس خوانده، و از آراء ابن عربی و دیگر متفکران مسلمان متأثر شده است. از اینجاست که اکهارت اندیشه وحدت وجودی مانند شیخ اکبر دارد.[۷]

به هر حال، همچنان که آثار ابن عربی بر نهضت تصوف مسیحی در غرب مؤثر

۴ــ دربارهٔ احوال و آثار ابن عربی بـه زبانهای گوناگون جهان مقاله و رساله و کتاب نوشته‌اند اما بهترین نگاشته در احوال و آثار و آراء او تحقیق پلاسیوس است که توسط دکتر عبدالرحمن بدوی به نام «ابن عربی، حیاته و مذهبه» تعریب شده. مؤلف احوال و آثار و آراء ابن عربی را براساس اشارات و نکات موجود در آثار خودش پرداخته و از این جهت کتاب مزبور از بهترین تحقیقات پیرامون ابن عربی بشمار می‌رود.

۵ــ حنا الفاخوری ــ خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، ص ۳۱۲.

۶ــ ر. ك: عبدالرحمن بدوی، دورالعرب فی تکوین الفکر الاروبی، صص ۲۸ــ۲۹.

۷ــ ر. ك: ابن عربی حیاته و مذهبه ص ۹۸ــ۹۹، حناالفاخوری ــ خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۳۱۳.

افتاد در شرق و غرب اسلامی نیز حرکتی علمی و نازک‌بینانه در قلمرو تصوف و عرفان اسلامی بوجود آورد که از یکسو با پیوندی‌که با تصوف‌خراسان پیدا کرد آراء صوفیانهٔ التقاطی میان پسندهای عرفانی خراسان و غرب اسلامی را نمایان ساخت، و از سوی دیگر نهضت‌های دوگانه‌ای در میان دوستداران و مخالفان او زایش و پرورش یافت که یاران او با شرح و تفسیر آراء او و نیز پرداختن نگاشته‌های نازک براثر شناخت عقاید او، گسترهٔ فکر محیی‌الدینی را در عالم اسلامی درازدامن کردند و خصمان و منکران او در پی نقد و بررسی و رد و طرد اندیشه‌ها و یافته‌های او بـه جدالهای عقیدتی روی آوردند و سبب پروردن علم کلام صوفیانه شدند.

از نکته‌های قابل توجه و حائز اهمیت در قلمرو حیات معنوی شیخ اکبر این‌است که چه در زمان حیات او و چه پس از درگذشتش، طریقتی ویژه که دستگاه خانقاهی رسمی را به نام او بوجود آورد روی ننمود. به عبارت دیگر چنان که می‌دانیم در زمان حیات یا پس از فوت، بسیاری از مشایخ صوفیه، طریقه‌ای به نام آنان پدیدار گشت و مشیخه‌ها و مشجره‌هایی پیرامن آن پرداخته شد، ولیکن بعضی از مشایخ که از قدرت و نفوذ اندیشه و آرای نازک برخوردار بودند هرگز طریقتی خاص به نام آنها زایش و پرورش نیافت، با آن که آشکار است که طریقه‌سازی و مشیخه‌پردازی در تاریخ تصوف اسلامی پس از ۷۵۰ هجری رواج بیشتر گرفت، اما ابن عربی را طریقه‌ای به آن مفهوم که طرایقی همچون قادریه و نقشبندیه و نعمة‌اللهیه و غیره پیدا شدند و انتظام گرفتند نبود، و هرچند که طریقهٔ اکبریه بـه او منسوب است اما این نـام شناسه‌ها و خصیصه‌های خاص و گاه عجیب طرایق دیگر را ندارد و این بدان سبب است که آراء و آداب محیی‌الدینی مورد توجه و اقتباس بیشترینهٔ ارباب طرایق صوفیه پس از سدهٔ هشتم بوده است و به قول آقای محسن جهانگیری «جمیع سلسله‌های مهم و معروف تصوف بعد از ابن عربی، وی را شیخ اکبر صوفیه شناخته، پیشوائی او را در طریقت پذیرفته، و آداب و قواعدش‌را رعایت کرده‌اند».[۸]

باری با آن کـه ابن عربی را طریقـه‌ای رسمی نبوده و نیز پس از او روشی سامان‌یافته آن‌چنان که مولویه در حول و حوش شهرت مولانای بلخی پدیـدار گشت

۸ـ ر. ك: محیی‌الدین‌بن عربی ص ۴۵۱، طرایق مشهوری که به گونه‌ای پیوندی میان آنها و ابن عربی عنوان شده عبارت‌اند از: شاذلیه ـ پیروان ابوالحسن شاذلی ـ نقشبندیه ـ اصحاب خواجه محمد بهاءالدین نقشبند ـ نوربخشیه ـ پیروان محمد نوربخش ـ ذهبیه ـ پیروان شیخ محمد عارف ـ و دیگر طرایق صوفیه که از سال یکهزار هجری به بعد پیدا شده‌اند. ر. ك: نجیب مایل هروی، طرایق صوفیه، و نیز به جامع السلاسل بدخشانی. عده‌ای طریقت ابن عربی را فرع طریقهٔ قـادری دانسته‌اند و ایـن نظر همان طور که آقـای جهانگیری گفته است درست نیست ر. ك: محیی‌الدین‌بن عربی ۴۴۶. علاوه بر دلایل آقای محسن جهانگیری علت پیدایش این نظر که طریقهٔ شیخ اکبر را به قادریه نسبت می‌دهند باید در رابطه‌ای جست‌وجو شود که عبدالکریم‌بن ابراهیم جیلی قادری (۷۶۷ـ۸۳۲ هـ) براثر تلخیص فتوحات مکیه و تألیف‌الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل براساس آراء ابن عربی، بین آثار شیخ اکبر و سلسلهٔ قادریه ایجاد کرده است. نیز از هموست الاسفار شرح رسالة الانوار.

زایش و پرورش نیافته است اما بهتر و ارزنده‌تر از این رسمیات در زمان حیات او، و نیز اندکی پس از وفات او اصحاب و یاران او مرعوب اندیشه‌ها و یافته‌های نازک و اندیشه‌زای او شدند، و همچون نوافلاطونیان[۹] به شرح و تفسیر و نشر آثار و آرای او همت گماشتند و استیلای محقق و مسلم یافته‌های او را در قلمرو تصوف و عرفان اسلامی ــ از غرب اسلامی تا شبه‌قارهٔ هندوستان ــ قوت بخشیدند، و برخی از آرای گیرای او را آن‌چنان شایع کردند که حتی در دربارها و دستگاههای رسمی و دیوانی‌هم مورد مداقه و مباحثهٔ حاکمان و سلطانان وقت قرار گرفت، و اذهان آنان را متوجه جلال و شکوه شیخ اکبر کرد. چنانچه آل عثمان در آسیای صغیر می‌پنداشتند که نصرت و ظفر مسلمانان بر نصاری براثر فضل و شفاعت ابن عربی بوده، و خصوصاً فتح قسطنطنیه از تنبهاتی بوده که محیی‌الدین القا کرده است، و به لحاظ همین شهرت شیخ‌اکبر است که سلطان سلیم دوم (۹۸۶ ه) مسجدی به نام او در دمشق بنا کرد و موقوفاتی عظیم وقف آن کرده[۱۰] و هم سلطان سلیم اول (۹۱۸ ه) محمد مکی را مقرر کرد تا «جواب اعتراضات ناصواب ارباب حجاب را ــ که بر ابن عربی وارد کرده‌اند ــ بطریقی که مطابق عقل و موافق نقل باشد تحریر کند» و او در دفاع از شیخ اکبر الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی‌الدین ابن عربی را پرداخت.[۱۱]

در دربار تیموریان هرات نیز آثار و آراء ابن عربی افکار حاکمان و دیوانیان را به خود مشغول کرده بود و این مسأله از گسترش و پهناوری شهرت عام و تام ابن افلاطون در آن روزگار برمی‌خاست. عبدالواسع نظامی باخرزی یکی از جلسات سلطان حسین‌میرزا را با فقهای هرات در جامع آن شهر گزارش می‌دهد که پیرامون ایمان فرعون، و رأی ابن عربی سه شبانه‌روز بحث می‌کردند و سلطان می‌شنید و لذت می‌برد. چون این گزارش از نظرگاه ابن‌عربی‌شناسی در شرق جهان اسلامی مفید می‌نماید و متن آن تاکنون به‌چاپ نرسیده است به نقل آن می‌پردازیم.[۱۲]

۲. نفوذ آراء محیی‌الدین در دربار تیموریان هرات

«حضرت والی زمان ابوالغازی سلطان‌حسین بهادرخان ــ خلدالله ایام سلطنته فی‌الخیر و الطاعة ــ در جامع هرات از فقهای عصر، مآل حال فرعون را پرسید که در آن وقت که حیات به اجل می‌سپرد شرف ایمان همراه برد یا نی؟ تمامت اصحاب متفق‌الکلمة رقم به کفر وی درکشیدند، حضرت سلطنت‌مآبی به روایت صحیح از خدمت

۹ــ نوافلاطونیان را نباید پیروان آراء افلاطون دانست بلکه مؤسس اصلی آنان افلوطین (Plotin) است که به شیخ یونانی در میان ما شهرت داشته و دارای آراء عرفانی عمیق بوده‌است ر. ک: نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفهٔ افلوطین، صص ۱ــ۱۳.

۱۰ــ ر. ک: الروضة الغناء فی دمشق الفیحاء ص ۱۳۷، به نقل از پلاسیوس، ابن عربی حیاته و مذهبه، ص ۹۵.

۱۱ــ الجانب الغربی، صص ۳۶ــ۳۷.

۱۲ــ به نقل از مقامات مولوی جامی، تصحیح و تحشیه نجیب مایل هروی، تهران، زیر چاپ.

شیخ محیی‌الدین اعرابی استشهاد کرده چنین فرمود که: وی به صحت ایمان فرعون در آن ولا حکم کرده، بعضی از فقهای مجلس به تکفیر خدمت* شیخ اکبر نیز مبادرت جستند، ولی خدمت شیخ‌الاسلام مولانا احمد التفتازانی جادهٔ مخالفت ایشان سپرده، چنین گفت که: مرتبهٔ شیخ از آن ارفع و اعلی است که امثال ما فقیران را در وی مجال طعن و لعن تواند بود، غایت آنچه ما در آن باب سمیر ضمیر و مخاطر خاطر کسی توانیم داشت به زیاده از این مجال ندارد که ما از صورت احاطه به امثال این امور بغایت قاصریم؛ چه مولانا قطب‌الدین علامه اعلم علمای عالم که خود را به در افتخار و استظهار در سلك تلامذه شیخ صدرالدین قونیوی می‌دارد چنین می‌گوید که: من تمامت عمر عزیز خود را عرضهٔ ضیاع گردانیده‌ام سوای آنچه در آخر زمان حیات به ملازمت سلطان محققان و قدوه مکاشفان مظهر اسرار الهی شیخ صدرالحق والدین مشرف گشته در مجلس شریف ایشان به قرائت جامع‌الاصول فن حدیث سرافرازگردیدم ... و شیخ محقق صدرالدین قونیوی بر این وجه رقم‌زدهٔ کلك ارادت گردانید که من در کشتزار اقتناص خصال سنیه و اعمال مرضیه تخم محبت شیخ در زمین صفا طویت افشانده خوشه‌چین خرمن ایشانم.

مخالفان وقت به ادعای نصب علم دیانت و مسلمانی به نسبت علامه نیز به مقام بدگویی و عیبجویی درآمدند، و حضرت سلطانی به رأی خبیر از طغیان شرزمهٔ طعن و لعن .... بر جادهٔ جد و اجتهاد در مراقبت جانب شیخ ثابت و راسخ گشت و چون نقیر و قطمیر آنچه در مجلس همایون مجری و ممهد گشته بود به سمع شریف آن حضرت رسید، فرمود که: وزیر خلیفهٔ بغداد در زمانی که بر قصد حسین منصور به معرض تعرض درآمد از ابن عطا پرسید که: از روی دیانت و انصاف در حق او چه می‌گویی؟ وضع جواب وی بدین کیفیت به ادا رسانید که ترا در تقویت دین حق و رعایت مصالح خلق رد مظالم گذشته می‌باید کرد مانند جهلهٔ روزگار نایرهٔ سیاست در التهاب و اشتعال آورده ترا با حسین منصور چه کار(؟!) اکنون این جماعت مغبون را نیز از تدارك مافات و تلافی ماضاع نمی‌باید گذشت، و سررشتهٔ صواب که از دست داده‌اند و قدم در راه خطا نهاده از آن می‌باید گشت. دویست سال و کسری از زمان حیات شیخ گذشته، در هر وقت مردمی بسیار بزرگ به قدح و سرزنش او زبان گشاده در ادای آن هرگونه سخن پرداختند، بر ترتیب مقدمات ایشان هرگز نتیجه‌ای صحیح مترتب نشد تا به این عزیزی چند چه رسد. کسی که قدم قصد و نیت خود به صوب تکفیر ایشان رنجه می‌دارد می‌باید که من اول الامر بر تعیین مذهب ایشان قادر بوده پیش ارباب وقوف و خبرت بیان کند که مذهب وی این است و بعد از آن بر صفحهٔ ضمیر هر جلیل و حقیر ثابت گرداند که این صورت چگونه با اصول شرع در قید مخالفت است؛ چه اولا به تحریر مسأله اشتغال می‌باید نمود آنگاه برحسب قوت و قدرت به رد و قبول آن مشغولی فرمود. و اصول شرع که در موافقت آن وجوب دارد

---

* خدمت: حضرت، جناب.

همین قرآن و حدیث است چه لامحاله به مجرد آن که مخالف عقیدت اشاعره و ماتریدیه نیز باشد حقیقت کفر و مخالفت اسلام به ثبوت نمی‌پیوندد. واویلا در این زمان کو فقیهی که قدم صدق و دیانت در حریم حرم امانت نهاده فرق فراق حق از باطل تواند نمود، و کو صوفیی که نقد عقاید دینی و اعمال یقینی او را به مقدار عیار مکشوف نظر بصیرت و اعتبار تواند گردانید؟ و این گروه نامی که خود را فقیه می‌نامند اطلاق لفظ فقیه بر ایشان بحسب اصطلاح نیز تعذری دارد چه هیچیك از ایشان به راه یك مسأله از آن علم خاص نمی‌توانند برد که مستخرج از کجاست و در تعریف علم فقه این قید مأخوذ شده که: «علم بالاحکام الشرعیة منْ الادلة التفصیلیة». و اینها به هیچ طریق قدرت استنباط از ادلهٔ آن ندارند.

و فرمود که از سخنان شیخ آنچه برحسب دلخواه فهم ما بدان محیط گشته به نسبت هریك از آن درصدد اعتقاد می‌باشیم و آنچه فهم ما از احاطه به کنه آن قاصر است خود را در آن صورت مورد انکار می‌داریم که چرا بر استحصاء مواد استعداد آن بنوعی قادر نه‌ایم که آنچه متعلق قصد و ارادهٔ اوست به توجه خاطر از حجاب استتار بیرون آوریم. حضرت خواجه پارسا که در حقیقت جامع بود میان علم و عمل، و واقف از خیر و شر جمیع ادیان و ملل، در هر محل از اصول مصنفات خود که از شیخ اکبر سخنی در حیز نقل می‌دارد به‌عنوان «قال بعض کبراء العارفین» می‌آرد، ولد نامدار ایشان خواجه ابونصر ... از خدمت والد بزرگوار خود چنین نقل‌می‌فرمود علی رؤوس المجالس و المحافل که: فصوص جان است و فتوحات دل.

و شیخ صدرالدین قونیوی می‌گوید که: شیخ ما محیی‌الدین العربی بـر چنان مرتبه‌ای رفیع مشرف بود که نظر شریفش بر هرکه می‌افتاد به یقین می‌دانست که وی را استعداد چه چیز است و کار وی به کجا سربازخواهد نهاد.

و این نیز می‌گوید که: حضرت شیخ چنین‌می‌فرمود که: ایهاءالولدالعارف هرکس احوال عناصر خود را به تفصیل و اجمال نداند بر این وجه که تا قیام قیامت از قبیل ابداع و انشاء چه صورت از وی به حصول خواهد پیوست از وی چـه حاصل. و از شواهد این حال آنکه تمامت صادرات و واردات مدت حیات مرا با منْ ظاهر نمود و برحسب توفیق الهی همه همچنان بود که می‌فرمود.

و این نیز می‌گوید که: از شیخ پرسیدم که: بسیاری از مردم روزگار منکر و نافی حالات و کمالات شمااند، فرمود که: اصل قبول از مناسبت می‌خیزد و چون محض لطف و رحمت الهی مستدعی آناستکه آثار فنون ترقیات بعد از انقضای مدت حیات نیز شامل و متناول احوالو اوضاعما گردد ابواب طعن و لعن این‌طایفه بر ما گشادند، در واقع چه صورت احسن و ایمن از آن که زیاده از مدت دویست سال از زمان انقطاع سلسلهٔ عمرو زندگانی آن بزرگ بگذرد و اهل زمانه به رد و انکار وی می‌گذرانند و از این جهت انواع حسنات که سرمایهٔ بقای گرانمایه تواند بود در نامهٔ اعمال او مثبت می‌گردانند.

و شیخ رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی در هر محلی که سخنْ او را دریافته به‌زبان

قلم معارف رقم «ایهاءالشیخ العارف الصدیق» می‌آورد، و در موضعی دیگر که از احاطه بر کنه آن قاصر است از طریق شناعت تجاوز جایز نمی‌دارد، اما مولانا شمس‌الدین محمد اسد از خدمت زبدةالاخوان فی‌الله أخی حاجی حسین و او از خدمت شاه علی فراهی ــ که از کبار اصحاب شیخ علاءالدوله بوده ــ به‌نقل صریح صحیح چنین‌می‌نمود که: حضرت شیخ در آخر حیات می‌فرمود که من هرگونه طعن غلیظ که به نسبت شیخ محیی‌الدین ظاهر گردانیده‌ام بالاخره از قصور فهم خود دانسته از آن نـوع اعتقاد طریق انصراف واجب‌دیده‌ام، اکنون از روی بصیرت و دانایی به هر موضع که سخنی از تنوعات رقم قلم من به نظر شعور تــو رسد از صفحات صحایف اوراق و اجزاء مصنفات من بجملگی حك نمای.

پس واجب آن است که اولا قاعدهٔ ایمان خود را بــه موجب راستی قــراری و استقراری دهد و بعد از آن طباع اعتدال آیین خود را از برای انشراح صدر و انبساط خاطر سراً و علانیة به‌تقریر تکفیر دیگران انس و الفت‌دهند، حضرت شیخ محیی‌الدین به نفس نفیس خود رایت احیاء مراسم اجتهاد برمی‌افرازد و در مصنفات بدایع آیین خویش جمیع مذاهب سلف را نقل کرده بطون آن را به احسن وجوه مبین می‌سازد، و آنچه مرضی و مختار میزان طبع سلیم و معیار ذهن مستقیم اوست موشح به عبارات و اقوال می‌گرداند و فنون استخراجات غریب دقیق که نصب‌العین ضمیر و نقش نگین خاطر خطیر اوست و فهم یکی از هزار مجتهد به عشری از معشار آن نرسد به نظر فرخنده‌اثر ارباب بینش و دانش می‌رساند.

خواجه شمس‌الملة والدین محمد الکوسی الجامی و مولانا شمس‌الدین محمدبن اسدالتبادکانی دو صوفی دانشمند در مدینةالاسلام هرات بــه لسان موافقت لفظی و معنوی می‌گفتند که: چون ایمان بأس وسیلهٔ نجات و درجات آخرت نمی‌گردد پس فرعون از این جهت بر طریقهٔ کفر رفته باشد. و آن حضرت[۱۳] در گفت‌وگوی این سخن بر ایشان غالب گشته هر دو بزرگ نامی را به یك بار اسکات کرد. چنان که ایشان در مقابله مجال هیچ نوع سخن نداشتند. و سخن آن حضرت آن بود که بأس آن را گفته‌اند که به‌واسطهٔ کشف غطا صورت وقایع قیامت بر این کس ظاهر گردد تا آنچه مؤمن به شرع به عیان صریح مشاهده نماید، اکنون مقارن احتیاط از کجا ظاهر می‌گردد که این صورت در کارخانهٔ تقدیر مرآت ضمیر فرعون منکشف گشته؟ آری چــون امارات غرق به نظر شهود او درآمده در حال ایمان آورده و اهل دانش این واقعه را ایمان بأس نمی‌گویند؛ چه در زمان حضرت رسالت ــ صلی‌الله علیه و علی آله وسلم ــ نیز بیشتری از شرزمهٔ کفار که ایمان آورده بودند و در سلك اهل اسلام شرف انتظام یافتند از خوف صدمات تیغ نبوت بود، و اعتبار چنان ایمانی را لازم شمرده هیچ‌کس از اهل اجتهاد آن را ایمان بأس نمی‌نامد، بلکه ظاهر آیت کریمه که «آمنت برب موسی

۱۳ــ مراد عبدالرحمن جامی (م ۸۹۷) است.

و هارون»[14] مشعر به این است که وی شرف ایمان داشته اگر چند از بعض مواضع دیگر نیز از کلام مجید خلاف این صورت مفهوم می‌گردد. پس تمهید قواعد تأویل در آن صورت واجب می‌باید داشت تا موافق ظاهر قرآن گردد، چه لامحاله ارباب حق و تحقیق و اصحاب صدق و تصدیق در هر محل که قابل تأویل تواند بود مشاغل تأویل از بوراق تأیید و پیشوای عزیمت می‌گردانند. آری اگر چنانچه در آیتی از کلام صورت نص بر نفی ایمان وی دامنگیر تغییر آن باشد از این جهت که سخن وی مخالف نص کلام افتد رقم در وی باید کشید والافلا.

و آن که یکی از کبار فقهای وقت می‌گفته که: ایمان بأس آن است که مقارن آن حال زبان قائل قابل تکلم به کلمهٔ شهادت می‌گردد کسی در آن حضرت حاضر نباشد که به شرف استماع آن فایز گردد، چندان صحتی ندارد؛ چه ایمان همه‌کس را ــ و اگر چند در سرمنزل خلوت اتفاق افتد ــ صحیح و معتبر شمرده‌اند و استماع غیر از برای اجرای احکام است بروی.

و نیز از همان فقیه منقول می‌گردد که: روایت فقهی بر این وجه وارد شده که چون کسی مثلا گوید که من مثل فرعونم، اگر نشانهٔ نــاوك قصد وی مماثلت آن در تسلط و استیلا بود مفضی به درجهٔ کفر و کفران نمی‌گردد، اما اگر غرض او متعلق به اصل عقیده و اعتقاد گردد فهو کافر نعوذبالله العظیم. هرگاه که در ابقاء رسوم ملت و احیاء مراسم شریعت نظر ما بر صورت روایت افتاد مجال سخن نماند.

در آن اثنا به خاطر فقیر رسید که بسیاری از آن قبیل می‌باشد که بیشتر فقها نصب لوای مسأله می‌نمایند و دیگرباره در طی منازل و مناهج جد و اجتهاد برخلاف آن سخنی می‌فرمایند، چنان که هرگاه عبارتی علی سبیل‌الاحتمال بر زیاده از ده وجه مجهول تواند شد که یکی از آن جمله دری در اسلام دارد و باقــی همه در در کفر، البته بر صورت اسلام حمل می‌نمایند. آری هرچه در آیات قرآنــی از قبیل نصوص افتاده و اجماع امت بر آن منعقد گشته به هیچ حال در آن قضیه مجال نطق نتواند بود، و آنچه نه چنین است فیالها قضیه فی شرحها طول.

۳. جلوه‌آراء ابن عربی در زبان فارسی

آنگاه که شیخ اکبر در عرصهٔ تصوف و عرفان اسلامی برخاست پندارها، پسندها و یافته‌های صوفیان و عارفان مناطق شرقی و مرکزی اسلامی، و بطور کلی آداب و اندیشه‌های کشف و شهودی و خانقاهی پیران بغداد و خراسان راه درشتناك خود را رفته بود و مشعلهای فروزنده‌ای فراراه سالکان و روندگان این گونهٔ جهان‌شناختی و خداشناسی برافروخته بــود. چنانچه رابعه عدویه ــ کــه او را شهید عشق الهی نامیده‌اند ــ از عشق توأمان با خلت سخن می‌گفت و می‌سرود:

۱۴ــ در قرآن‌مجید از قول فرعون چنین سخنی نیامده، بلکه از قول سحره و جادوان فرعون آمده است: آمنا برب هرون و موسی، طه (۲۰) ۷۰، دیگر آیات نیز متضمن ایمان ساحران‌است.

أحبـك حبين: حب الهـوى وحبـاً لانك أهـل لـذاكـا
فأما الـذی هوحب الهـوى فشغلی بذكرك عمن سواكـا
و امـا الـذی أنت أهل لـه فكشف للحجب حتی أراكـا
فلا الحمدفی‌ذا، ولاذاك لـی ولكن لك الحمدفی ذاوذاكا[15]

و حسین منصور حلاج ــ که به قول عده‌ای با خون آبدست کرد ــ از وجد و وجدان و عدم یافت آن با فهمهای عقلانی این چنین می‌گفت که:

مواجید حق أوجد الحق کلها وان عجزت عنها فهوم الاکابر[16]

و همو در طاسین الازل والالتباس فی فهم‌الفهم[17] به دفاع از ابلیس پرداخت و به قول روزبهان بقلی شیرازی «وصف کـرد ابلیس را»، و فرعـون را «نمایندهٔ فتوت و قهرمانی»[18] دانست.

و شیخ ابوالحسن خرقانی ــ عارف دریادل دریادید قرن چهارم و پنجم ــ سالکان را تعلیم می‌کرد که «کلام بی‌مشاهده نبود».[19]

و عین‌القضاة همدانی از کردهٔ ابلیس دفاع کرد و نوشت: «هر کاری که با غیری منسوب بینی بجز از خدای تعالی آن مجاز می‌دان نه حقیقت، فاعل حقیقی خدا را دان ... راه نمودن محمد مجاز می‌دان و گمراه‌کردن ابلیس همچنین مجـاز می‌دان، یضل من یشاء و یهدی من یشاء حقیقت می‌دان».[20] و نیز همین مشایخ خراسان پیش از شیخ اکبر در نظم آراء مربوط به خلق جدید توجه کردنـد.[21] و آداب خانقاهیان و غلطات سالکان را در آثاری چون اللمع فی‌التصوف و رسالهٔ قشیریه به نیکوترین وجهی تبویب و تدوین کردند.

وزان سوی دیگر نیز پیش از ابن عربی در غرب جهان اسلام پسندهای خانقاهی و آراء کشف و شهودی و تعلق دل و خاطر به ریاضت‌کشی و... نضج گرفته بود و

۱۵ــ عبدالرحمن بدوی، شهیدة العشق الالهی، رابعة العدویه، ص ٦٦، و نیز ر. ك: به‌همان کتاب صص ۸۷ــ۸۸، که آشنایی ابن عربی با آراء رابعه را نشان می‌دهد.

۱٦ــ ماسینیون، اخبار الحلاج، صص ٥٤ــ٥٥.

۱۷ــ بخشی از کتاب الطواسین حلاج که روزبهان آن را به فارسی ترجمه و شرح کرده است ر. ك: شرح شطحیات، صص ۵۰۸ــ۵۰۹، نیز ر. ك: دکتر شفیعی کدکنی، تعلیقات تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، صص ۱۷۷ــ۱۸۲.

۱۸ــ دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، پیشین ص ۲۰۳، نیز ر. ك: ماسینیون، مصایب حلاج، ترجمهٔ دهشیری صص ۳۸۲ــ۳۸۸ که رابطهٔ فکری ابن عربی را با حلاج نشان داده است.

۱۹ــ مجتبی مینوی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، به ضمیمهٔ منتخب نورالعلوم ص ۸۳.

۲۰ــ تمهیدات، به تصحیح عفیف عسیران ص ۱۸۸.

21— Joshihik Jzutsu, the Concept of Peretual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism, p. 115.

چاپ شده در جشن‌نامهٔ هانری کربن.

مشایخی دیده‌ور با یافته‌های تنومند به نشر آراء عرفانی اهتمام ورزیده بودند.[22]
به هرگونه، وقتی که ابن عربی در عرصهٔ تصوف و عرفان اسلامی ظهور کرد بسیاری از آراء و یافته‌های عرفانی اعم از اخلاق و آداب عملی و خانقاهی، حب توأمان با خلت، نگرش طریقت‌مندانه نسبت به فرعون و ابلیس، اسقاط اضافات از بندهٔ موحد، اصالت‌دادن به جوهره انسانی، احتمال امانت الهی از سوی انسان نه از باب ظلومی و جهولی او به معنی لغوی بل به معنای عاشقانه و دوستانهٔ آن، خلق جدید، صورت و باطن اشیاء و غیره به‌صورتهای نازك‌و دلنشین طرح‌و بحث‌و فحص شده‌بود[23] و شیخ اکبر چونان هر متفکری دیگر مدیون این اندیشه‌ها بود، همچنان که داین بر آراء نازك عرفانی و عارفان جهان اسلامی به مدت هفتصد سال نیز هست؛ زیرا همچنان که پیشینیان و متأخران و معاصران در گزارش احوال او یاد کرده‌اند، وی در غرب جهان اسلامی زاده شد و سفرهای متعدد بـه شرق اسلامی کـرد و بدینسان از آثار مشایخ پیشین ــ اعم از پیران خراسان و شیخان بغداد ــ بهره‌ور شد[24] و با توجه به آراء و آثار آنان و کشفها و وجدها و یافته‌های عمیق خود نکاتی را در قلمرو عرفان اسلامی مطرح کرد که بی‌تردید اندیشهٔ اصالت کون و خلق را ــ که بر اثر قیل و قال اهل حدود و رسوم روی به سوی فراموشی گذارده بود ــ باز نمود.
بنابراین اگر در وصف شیخ اکبر می‌نویسند که :او «همان مقامات و احوالی را در تصوف شناخت که صوفیهٔ دیگر شناخته بودند»[25] سخنی بجاست، ولی «ابن عربی در اثر ممارست چیزهای تازه‌ای دریافت که پیش از او با این عمق و غور مطرح‌نشده» بود.[26] به تعبیر دیگر ابن عربی آراء پیران متفکر پیشینه را و نیز یافته‌های خود را به گونه‌ای مطرح کرد که گویی همچون سکه‌ای است که در دارالضرب خودش ضرب

۲۲ـ برای اطلاع از احوال و آراء مشایخ غرب اسلامی پیش از ابن عربی بنگرید به:
الف ـ ابن الزیات: التشوف الی رجال التصوف، تحقیق أدولف فور، رباط ۱۹۵۸ م.
ب ـ ابن مریم: البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، تحقیق محمدبـن ابـی‌شنب، الجزائر ۱۹۰۸ م.

۲۳ـ رابطهٔ ابن عربی را با برخی از یافته‌های مذکور و نیز با بعضی از مشایخ پیش از او در یادداشتهای پیشین نشان دادم و به پاره‌ای از منابع آن ارجاع دادم. همچنان که در عبارات مذکور گفته‌ام ابن عربی حتی از آرای اخلاق عملی عارفان و دانشمندان پیشین متأثر است و رابطهٔ داین بودن و مدیون بودن که در مورد همهٔ متفکران صادق است در حق او نیز صدق می‌کند. چنانچه بسیاری از مطالب تهذیب الاخلاق یحیی‌بن عدی را ابن عربی در آثارش آورده است ر. ك: دکتر محمد دامادی، تهذیب‌الاخلاق (ترجمه) ص ۴۳.

۲۴ـ اشاراتی که ابن عربی به نام مشایخ خراسان مانند محمد غزالی و حکیم ترمذی دارد نیز مبتنی بر معرفت و آشنایـی اوست با آثار مشایخ صوفیهٔ خراسان. نامهٔ ابن عربـی به امام فخرالدین رازی نیز نشان آشنایی اوست با دانشمندان و متکلمان ایران و آراء آنان.

۲۵ـ حنا الفاخوری ـ خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۳۰۲.

۲۶ـ این نکته را خصوصاً از قیاس تعریفاتی که ابن عربی از مصطلحات عرفانی کرده با تعریفات مشایخ پیشین بوضوح می‌توان دریافت.

زده‌اند و در جهان اندیشه و تفکر عرفانی رواج داده‌اند.

درست است که شیخ اکبر از آرای پیران پیشین خراسان بی‌بهره نبود اما همین که آثار مهم او ـ یعنی فتوحات مکی و فصوص‌الحکم ـ به مراکز علمی صوفیان و عارفان رسید، بسیاری از متفکران و اندیشه‌وران خانقاهی را شیفتهٔ خود گردانید و آنان را به تأمل و غوررسی در آنها واداشت، انچنان که سیمای روشن و گاه موهوم شیخ اکبر را حدود هفتصد سال در آیینهٔ ضمیر خود می‌دیدند. و به گمان من بنده پاره‌ای از این هفتصد سال را در عرفان و تصوف اسلامی بجاست اگر «دور ابن‌عربی‌مآبی» بخوانیم و در پی پویایی و رکود آن باشیم.

به هر تقدیر ـ همچنان که گفته‌اند[27] ـ نخستین کسی که در نشر عقاید و اندیشه‌های ابن عربی در میان عارفان فارسی‌زبان اهتمامی در خور ورزید ابوالمعالی صدرالدین محمدبن یوسف‌بن علی قونوی (متوفی ۶۷۳) است که به نص صریح شاگردانش وی «خلیفهٔ خاتم‌الولایة المحمدیه»[28] بود. قونوی از فارسی‌زبانان بسیار دقیق و در واقع تربیت‌شدهٔ دست شیخ اکبر بود و به اصول آثار و آراء شیخ بسیار مسلط بود. بی‌گمان فارسی‌زبان‌بودن قونوی در جذب و کشش عارفان ایرانی به آثار و آراء ابن عربی بی‌تأثیر نبوده است.[29]

باری، نخستین عارفان و پیران دیده‌ور که با توجه به آراء ابن عربی در زبان فارسی به تألیف و تصنیف پرداختند عبارتند از فخرالدین عراقی، سعدالدین حمویه، مؤیدالدین جندی و سعید فرغانی.

فخرالدین عراقی سوای اشعار ـ که آراء محیی‌الدینی در آنها جلوه‌ای بارز دارد ـ رسالهٔ لمعات را پرداخت که بحق یکی از نمونه‌های عالی نثر عرفانی در زبان فارسی است و لب آراء ابن عربی در فصوص الحکم؛ زیرا به قول جامی،[30] عراقی در خدمت صدرالدین قونوی بود، قونوی فصوص درس می‌گفت، عراقی نیز «استماع کرد و در اثنای استماع آن لمعات را نوشت، چون تمام کرد به نظر شیخ آورد شیخ آن را بپسندید و تحسین کرد».

أبی عبدالله مؤیدالدین حاتمی جندی از عارفان بنام سدهٔ هفتم ـ که از جند

۲۷ـ ر. ك: سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار نقد النصوص جامی، به تصحیح ویلیام چیتیك، ص ۲۷.

۲۸ـ مؤیدالدین جندی، نفحة الروح و تحفة الفتوح، ص ۱٤٤.

۲۹ـ در رساله‌ای که به نام وصیة الشیخ صدرالدین عندالوفات توسط عثمان ارگین چاپ شده، آمده است که: صدرالدین گفته که: بعد از من باید که اصحاب در کلام من و کلام شیخ اکبر به تأمل در آنچه صریح و منصوص است اکتفا کنند به‌تأویل ظاهر و تفصیل‌مجمل‌نگرایند و در این باب کلام هیچ‌کس را نشنوند مگر آن که امام مهدی را درك کنند، و فقط آنچه را وی از آن خبر می‌دهد اخذ کنند نه از دیگران. به نقل از دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۵.

۳۰ـ نفحات الانس ص ۶۰۳، عده‌ای نیز لمعات عراقی را با سوانح احمد غزالی قیاس کرده‌اند که از این دیدگاه نیز رسالهٔ مذکور قابل تأمل است.

ترکستان به فتح اول برخاسته و گویا با ضیاءالدین حاتمی پیوندی خانوادگی داشته[۳۱] سوای شرحی مفصل که زیر نظر قونوی بر فصوص الحکم به زبان عربی پرداخته و نیز در آثار تازی خود مانند شرح مواقع النجوم، و اذواق ختمتین به نشر آراء شیخ‌اکبر اهتمام ورزیده، در نفحة الروح و تحفة الفتوح، اکسیر الکمالات، و خلاصةالارشاد نیز اصول و مبانی الهیات و نبوات و ولایات و نیز آداب سیر و سلوک را به روش ابن عربی تفصیل و توضیح داده است.

سعید فرغانی نیز که در محضر قونوی از آثار و آراء شیخ اکبر بهره‌ها برده بوده در شرحی ارزنده و مفصل که بر تائیه فارضیه به‌نام مشارق‌الدراری و صورت عربی آن، یعنی منتهی‌المدارك، نوشته و نیز در مناهج العبادش از آراء الهیاتی و آداب سیر و سلوك به مذاق ابن عربی یادها کرده و در نشر آراء او و تطبیق آن با اندیشه‌های ابن فارض کوششهای فراوان داشته است.

سعدالدین حمویه ــ که آراء او به قیاس با آراء عرفانی پیران معاصرش اندکی توفیر دارد و نیز اندیشه‌های او در میان عارفان نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم و سدهٔ هشتم به اندیشه‌های دیریاب و مرموز شهرت یافته بوده[۳۲] ــ هم از آثار و آراء شیخ اکبر تأثیری شگرف پذیرفته بود و نگاشته‌هــای فارسی او در نشر افکار محیی‌الــدینی در میان فارسی‌زبانان نقشی بسزا داشته است.

چون از عارفان نامبرده ــ که به‌مثابت پلی برای بهم‌رسیدن آراء مشایخ‌خراسان و ابن عربی بوده‌اند ــ بگذاریم با توجه به نقش مؤثری که شروح عربی فصوص‌الحکم از داود قیصری و عبدالرزاق کاشانی در همین زمینه داشته‌اند، می‌بینیم که آثار ابن افلاطون ــ خاصه فصوص‌الحکم او ــ در زمانی بسیار کوتاه در میان مشایخ خراسان و به‌طور کلی در میان عارفان ایران به تأیل پرداشته شد و در کمتر خانقاهی بود که فصوص‌الحکم شیخ تدریس نشود.

بنابراین دیری نپایید که پیران فارسی‌زبان نیاز به ترجمه و شرحی فارسی از فصوص را احساس کردند. تا آنجا که اسناد و منابع موجود می‌نمایانند نخستین کسی که بر فصوص شیخ اکبر به فارسی گزارش نوشت رکن‌الدین مسعودبن‌عبدالله‌شیرازی معروف به بابارکنا، متوفــای ۷۶۹ هجری است. وی نخست در سالهای ۷۳۹ـ۷۴۳ شرحی مفصل همراه با دو مقدمه بر فصوص پرداخت به نام نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص، ولی چون در برخی از مواضع نوشتهٔ خود را کافی نمی‌دید شرحی دیگر بر همان کتاب به نام «معلوم الخصوص من مفهوم الفصوص» نگاشت. بسیاری از معاصران با نصوص الخصوص بابارکنا آشنایی دارند ولی از معلوم الخصوص او

۳۱ـ دربارهٔ جندی ر. ك: مقدمهٔ ن. مایل هروی بر نفحة الروح، صص ۱۱ـ۲۳.

۳۲ـ ر. ك: مایل هروی، مقدمهٔ مصنفات، گزارشها و اخبار فارسی سعدالدین حمویه، تهران زیر چاپ، و نیز به مقدمهٔ نگارنده بر المصباح فی‌التصوف، تهران، ۱۳۶۲.

بسیارند که مطلع نیستند.[۳۳] خود شارح از شرح دومش بر فصوص‌الحکم، در فص نوحی از شرح اولش چنین یاد کرده است:

«می‌گویم که در این فص از جهت آن که شیخ قدس سره ظاهر آیات نازله که در آن بیان احوال نوح و قوم او است بکلی مأول گردانیده و از ظاهر عدول کرده و به معانی مطلع منزل فرموده و حل لفظ کتاب از ضرورات‌ملتزمه شارح‌می‌باشد انصاف می‌دهم که منقح گفته نشده و در تقریر این فص اندکی خبطی در تحریر رفته و بر ضمیر منیر عارف خبیر سبب آن پوشیده نباشد، اگــر در کتاب معلوم‌الخصوص من مفهوم الفصوص که این فقیر حقیر بعضی از آن به تحریر آورده و بعضی در مخیله تصویر کرده اگر تمام گردد ان‌شاءالله القدیر بجویند منقح و مضبوط یابند و این مسکین را به دعایی یاد فرمایند».[۳۴]

پس از شرح فصوص بابارکنا، اندکی پیش از ۷۷۳ هجری، شرحی دیگر ــ که از شروح کوتاه فصوص و تقریباً براساس شروح کاشانی و قیصری[۳۵] پرداخته شده ــ توسط امیر سید علی همدانی مشهور به علی ثانی و شاه همدان (۷۱۴ـ۷۸۶ هـ) بــه فارسی تألیف شده است که بیشتر به نام حل‌الفصوص از آن نام می‌برنـد. برخی از نسخه‌هــای همین شرح را به خواجــه محمد پارسا نسبت داده‌اند، و اخیراً یکــی از معاصران ما همین شرح همدانی را به‌نام شرح فصوص‌الحکم خواجه پارسا تصحیح‌کرده و به چاپ رسانیده است.[۳۶] نگارندهٔ این سطور شرح مذکور را از نگاشته‌های همدانی می‌دانم و در گفتاری تحت عنوان «چهار نظر پیرامون چهار اثر شاه همدان» که برای کنگرهٔ جهانی همدانی نوشته‌ام پیرامون این شرح فصوص‌الحکم تأملی به این‌گونه کرده‌ام:

● شرح فصوص‌الحکم از علی همدانی است یا از خواجه پارسا؟

از جملهٔ نگاشته‌های مهم سیدعلی همدانی شرحی است فارسی بر فصوص‌الحکم ابن عربی (۶۳۸ هـ) به نام حل‌الفصوص، که عده‌ای بخطا و نادرست آن را رساله‌ای مختصر در حدود ده برگ شناسانیده‌اند و به‌چاپ رسانیده‌اند.[۳۷]

۳۳ـ چنانچه روان‌شاد جلال‌الدین همایی هم که پیرامون بابارکنا تحقیقی ارزنده دارد از شرح دوم بابا بر فصوص یاد نکرده است. ر. ك: نصوص الخصوص، مقالهٔ آقای همایی به عنوان مقدمهٔ آن کتاب صص ۱۵ـ۱۹.

۳٤ـ نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص ۳۳۷/۱.

۳۵ـ می‌دانیم که بسیاری از شروح فارسی فصوص‌الحکم از کاشانی و قیصری گرفته شده است. امیر سیدعلی همدانی بیشتر به شرح قیصری توجه داشته.

۳۶ـ ر. ك: معارف، نشریهٔ مرکز نشر دانشگاهی، دورهٔ سوم، شمارهٔ دوم، صص ۸۳ـ۹۲.

۳۷ـ ر. ك: ۱ـ محمدریاض احوال و آثار و اشعار همدانی ص ۱۵۳.

2— Agha Hussain Hamadani, the Life and works of Hamadani, p. 33.

۳ـ آغا بزرگ، الذریعه ۷ ـ ۷۲ ش ۳۸۱.

در این که همدانی به آرای ابن عربی تعلق خاطر پیدا کرده بوده و بخصوص در بحث وجود به سخنان او توجه بسیار داشته بوده است نه‌تنها جای تردیـد و تشکیك نیست بل قابل تأمل نیز هست، زیرا سلسله‌ای که همدانی به آن متعلق است سلسله‌ای است که در طرایق عرفانی بـه نامهای علائیه (منسوب به علاءالدوله سمنانـی) و همدانیه (منسوب به امیر سیدعلی همدانی) و بیشتر به نام سلسلةالذهب یا ذهبیه خوانده می‌شود. بیشتری مشایخ این سلسله تا نیمهٔ اول از سدهٔ هشتم با ابن عربی و آرای او مخالف بوده‌اند و بعضی از آنان مانند علاءالدوله سمنانی[38] بـه رد و طرد عقاید و نگاشته‌های ابن عربی پرداخته‌اند.

به‌هرحال همدانی که سلسلهٔ ارشاد و خرقه او از طریق علی دوستی (یا دوسی) و محمود مزدقانی به سمنانی می‌رسد، بخلاف سمنانی به ابن عربی و آراء و یافته‌های او گرایشی زیاد و درخور داشته و در برخی از رساله‌هایش مانند رسالهٔ وجودیه از ابن عربی متأثر بوده، و حتی به قولی شرح فصوص خود را در خانقاه ختلان درس می‌گفته و آن را به جعفر بدخشی آموخته بوده است.[39]

باری جمیع منابع و مآخذی که ترجمه و تذکره شاه همدان را آورده‌اند اعم از منابع عصری، مانند خلاصةالمناقب و لطایف اشرفی و منابع نزدیك بـه روزگار او چونان نفحات‌الانس جامـی و کتابشناسیهای متأخـر و معاصر، مثل کشف‌الظنون و تاریخ ادب عربی بروکلمان (Brockelmann) و نگاشته‌های‌عرفانی‌متأخر، مانندجواهر الاولیاء[40] از شرح همدانی بر فصوص‌الحکم ابن عربی یاد کرده‌اند.

بنابراین در این که همدانی فصوص‌الحکم را شرح کرده بوده تردیدی نیست، اما چه آن نسخه‌ای که تنها مقدمهٔ حل‌الفصوص را دارد و آقای محمدریاض آن را به چاپ رسانیده و گفته است «حل‌الفصوص را نمی‌توان از شروح مفصل فصوص‌الحکم

٤ـ حاجی خلیفه، کشف الظنون ۲ ـ ۱۲۶۱.
٥ـ جامی، نفحات الانس ٤٤٧.
٦ـ شوشتری، مجالس المؤمنین ۱۳۸/۱.
۷ـ خواندمیر، حبیب‌السیر ۸۷/۲.
۸ـ سید باقر بخاری، جواهرالاولیاء ۳۲.
۹ـ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند (فارسی ادب) ۱۱٦/۱.
۱۰ـ تذکره شعرای کشمیر ۲ ـ ۹۱۲.
۱۱ـ مستورات بدخشی.
۱۲ـ بروکلمان ۵۷۲/۱.

۳۸ـ ر. ك: ن. مایل هروی، مقدمهٔ العروة لاهل الخلوة و الجلوة ص ۲۱، مقدمهٔ‌چهل‌مجلس، ملفوظات سمنانی، تهران زیر چاپ، ص۲٤.

۳۹ـ ر. ك: نورالدین جعفر بدخشی، خلاصة المناقب.

٤۰ـ نشانی منابع مذکور را در پاورقی شماره ۳۷ بنگرید.

شمرد۴۱»، و چه آن نسخه‌هایی که در فهرستهای معاصران شناسانیده شده است همان شرحی است که به نـام شرح فصوص الحکم تألیف خواجه محمد پـارسا (م ۸۲۲ ه) می‌شناسیم.۴۲

پیش از بررسی این شرح و نسخه‌های آن لازم به یادآوری است که از شرح فصوص‌الحکم خواجه پارسا در منابع و مآخذ عصری یاد نشده و به خلاف حل‌الفصوص همدانی ــ که در بیشترینهٔ نگاشته‌های عصری و متأخر ذکر آن آمده است ــ نام و نشان شرح فصوص منسوب به پارسا در کهن‌ترین مأخذی که ذکر آن دیده می‌شود ایضاح المکنون بغدادی است که پس از سدهٔ یازدهم تألیف شده.

البته خواجه محمد پارسا از آراء و اندیشه‌های ابن عربی بسیار آگاه و متأثر بوده و بسیاری از مؤلفاتش تأثر او را از شیخ اکبر محقق و مسلم می‌دارد. و نیز از خواجه پارسا نقل کرده‌اند که: «فصوص جان است و فتوحات دل».۴۳ و این خود پیوند قلبی او را با آرای ابن عربی می‌رساند.

اما آنچه در خور اعتناست این است که جامی که پارسا را می‌شناخته و با او در یك سلسله بوده۴۴ در ترجمه و سرگذشتنامهٔ او یادی از شرح فصوص‌الحکم همو نکرده است.۴۵ سوای این دقیقه می‌دانیم که جامی شرحی به عربی بر فصوص‌الحکم نوشته و هم شرحی دیگر آمیخته به عربی و فارسی به نام نقدالنصوص بر فصوص‌الحکم و نقش الفصوص ابن عربی پرداخته است. شارح هر دو شرح مذکور را براساس شروح عربی و فارسی پیش از خود ساخته که بسیاری از آنها را نام برده است.۴۶ بی‌تردید باتوجه به پیوندی که جامی با پارسا داشته بوده است اگر پارسا شرحی بر فصوص‌الحکم ابن عربی می‌داشت ذکر آن در شرحهای جامی می‌آمد.

علاوه بر این جمیع نسخی که از شرح فصوص‌الحکم یا حل‌الفصوص منسوب به همدانی و خواجه پارسا در دست است ــ اعم از نسخه‌هایی کـه فقط متضمن مقدمهٔ شرح مزبور است و نسخه‌هایی که تمام شرح را دربر دارد ــ در هیچ‌یك از آنها نه در

۴۱ــ احوال و آثار و اشعار همدانی، صص ۱۵۳ــ۱۵۵.

۴۲ــ ر. ك: پاورقی شمارهٔ ۳۵. گفتنی است که مصحح شرح فصوص پارسا از خلط نسخه‌ها و انتساب آن به همدانی در مقالهٔ مذکور بی‌اطلاع است. نیز ر. ك: احمد منزوی، فهرست مشترك پاکستان ۱۷۳۷/۳ که به یکی‌بودن نسخه‌های شروح فصوص همدانی و پارسا اشاره کرده است.

۴۳ــ علی کاشفی، رشحات عین‌الحیات ۲٤٤/۱.

٤٤ــ ارتباط جامی را با خواجه محمد پارسا و افسانه‌مانندی را که به تقلید از قصهٔ ملاقات مولانا جلال‌الدین بلخی با عطار نیشابوری ساخته‌اند عبدالواسع نظامی باخرزی به‌تفصیل آورده است ر. ك: مقامات مولوی جامی، به‌کوشش ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.

٤٥ــ نفحات‌الانس ۳۹۲.

٤٦ــ ر. ك: ویلیام چیتیك، مقدمهٔ نقدالنصوص ٦۳ــ٦٥ که مآخذ مورد استفادهٔ جامی را نشان داده است.

مقدمه و نه در متن شرح نامی از شارح آن ـ یعنی همدانی یا پارسا ـ دیده نمی‌شود.[۴۷]

شرح مذکور با مقدمه‌ای در خصوص وجود مطلق، ظهورات و بروزات او، صفات سلبی و ایجابی و حضرات کلیهٔ الهی آغاز می‌شود[۴۸] و سپس به شرح مقدمهٔ ابن عربی بر فصوص می‌پردازد، وزان پس بیست و هفت فص فصوص طبق ترتیب متن اصلی، نخست بندی از فصوص نقل و به اختصار شرح و تفسیر می‌شود.

همه نسخه‌های موجود از این شرح فارسی فصوص‌الحکم ـ چه آنها که به نام حل‌الفصوص همدانی شناسانیده شده، و چه آن نسخه‌هایی که به نام شرح فصوص پارسا معرفی شده است ـ از «با»ی بسمله تا آخرین عبارت شرح «فص محمدی» عین و همگون است. هرچند غرض اثبات این نکته نیازی به قیاس و مقابلهٔ نسخه‌ها نداریم ولیکن جهت ایضاح بیشتر به مقابله و قیاس دو سه نمونه می‌پردازیم:[۴۹]

حل الفصوص همدانی

۱ـ اما بعد، چون مقرر گشت که امتیاز شرف و رتبت نوع انسان از انواع دیگر حیوانات بواسطهٔ علم است و اشرف علوم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیت و اسرار صفات ازلیت است و حصول سعادت‌ابدی ممکن نیست مگر به اقتنای آن، و فوز به درجات سرمدی میسر نمی‌گردد مگر به اجتنای اثمار آن.

۲ـ بدان ای عزیز ـ وفقك‌الله وایانا لکشف الحقائق ـ که به زبان اهل کشف و تحقیق وجود را من حیث هوهو مطلقاً اعم از آن که با تعقل آن قیدی

شرح فصوص الحکم منسوب به پارسا

۱ـ اما بعد، چون مقررگشت که شرف و رتبت نوع انسان را از انواع دیگر حیوانات بواسطهٔ علم است و اشرف علوم علم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیت و اسرار صفات ازلیت است و حصول سعادت ابدی ممکن نیست مگر به اقتنای اسرار آن، و فوز به درجات سرمدی میسر نمی‌گردد الا به اجتنای اثمار آن.

۲ـ بدان ای عزیز که به زبان اهل کشف و تحقیق وجود را من حیث هوهو یعنی مطلق ـ اعم از آن که با تعقل آن قیدی اعتبار کنند هویت غیب خوانند و

۴۷ـ البته در برخی ازنسخه‌ها کاتب نام شارح را وارد کرده و یا در ظهر نسخه از شارح نام برده است. مثلا نسخهٔ شمارهٔ ۷۰۸۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران چنین آغاز می‌شود: بسمله، من نتایج انفاس سلطان الطریقة کاشف الحقیقة علی همدانی قدس‌الله روحه العزیز فی حل مشکلات الفصوص.

۴۸ـ مقدمهٔ شرح مورد بحث دقیقاً از مقدمهٔ داود قیصری که بر شرح فصوصش آورده بوده اقتباس و ترجمه شده است.

۴۹ـ مقابله و قیاس بندهایی از شرح مورد بحث براساس نسخهٔ کتابخانهٔ جامع گوهرشاد، شماره ۱۱۵۹ که نسخه‌ای است اصیل، و نسخهٔ ۱۰۸۱ دانشگاه تهران که به نام شرح فصوص خواجه محمد پارسا فهرست شده انجام گرفته است. بعضی از بندهای مقابله‌شده در بالا را آقای جلیل مسگرنژاد در مجلهٔ معارف، دورهٔ ۳ شمارهٔ ۲ صص ۸۳ ـ ۹۰ به نام شرح فصوص پارسا عرضه کرده است.

اعتبار کنی هویت غیب خوانند و حق گویند و حقیقةالحقایق نامند و از اسماء مسمی به اسم الله هم گردانند که قل هوالله احد.

۳ــ الحمدلله منزل الحکم علی قلوب الکلم.

اضافت حمد بــه اسم الله کــرد تعلیماً عن‌الله فی کتابه، اما حمد حق در مقام جمع الهی ذات نامتناهی خود را بر سه قسم است: قولــی و فعلی و حالی.

۴ــ و چون این طایفه مخصوص‌اند به اصطلاحاتی و ارشاداتــی خاص، و اطلاع بر حقایق کلام این قوم موقوف است بر معرفت‌آن‌اصطلاحات و اشارات، احتیاج افتاد به مقدمه‌ای و ذکر بعضی از اصول آن اشارات.

حق گویند و حقیقة الحقایق نامند و از اسماء مسمی به اسم الله هم گردانند که قل هوالله احد.

۳ــ الحمدلله منزل الحکم علی قلوب الکلم.

اضافت حمد به‌اسم الله کرد تعلیماً عن‌الله فی‌کتابه، أما حمد حق در مقام جمع الهی ذات نامتناهی خود را بر سه قسم است: قولی و فعلی و حالی.

۴ــ چون این طایفه مخصوص‌اند بــه اصطلاحاتی و اشاراتی خاصه، و اطلاع بر حقایق کلام این قوم موقوف است بر معرفت آن اصطلاحات و اشارات، احتیاج افتاد به مقدمه و ذکر بعضی از اصول آن اشارات.

باری، نگارندهٔ این سطور، مقدمه و شرح بیست و هفت فص فصوص‌الحکم را با توجه به دو نسخه ــ یکی حل‌الفصوص همدانی و دیگری شرح فصوص خواجه پارسا ــ مقایسه و مقابله کرده‌ام، هیچ‌گونه تفاوتی را میان این دو شرح نیافتم، و حتی در دو شرح مزبور تفاوتهایی را که بتوان بــراساس آنها شروح مورد بحث را دو تحریر جداگانه از یك شرح برشمرد، دیده نمی‌شود.

پس این شرح فصوص‌الحکم از کیست؟ از سید علی همدانی است یا از خواجه محمد پارسا؟ پاسخ بــه این سؤال را از نظرگاه اطلاعاتی کــه در منابع عصری و کتابشناسیهای متأخر هست در سطور پیشین نشان دادیم، و بر اساس همان اطلاعات می‌گوییم که به ظن قریب به یقین شرح مورد بحث از امیر سید علی همدانی است.

علاوه‌بر اطلاعات مذکور سندی دیگر نیز در دست است کــه حکم انتساب این شرح را به همدانی استوارتر و پخته‌تر می‌کند، این سند یکــی از رساله‌های کوتاه همدانی است به نام «وجودیه» که گویا رساله‌ای مستقل نیست و احتمال دارد که خود همدانی مقدمهٔ حل‌الفصوص را با تغییراتی از شرح فصوص جدا کرده و به هیأت مستقل نویسانیده و نام «وجودیه» را بر آن گذارده باشد.

به هرگونه، رسالهٔ وجودیهٔ همدانی عین و همسان با مقدمهٔ حل‌الفصوص اوست به‌طوری که اگر هفت سطر مقدمهٔ شرح فصوص او را که در نام و اوصاف ابن‌عربی و فصوص‌الحکم اوست و عباراتی را مبتنی‌بر این که هر قومی را اصطلاحاتی ضرورت

است از آن مقدمه حذف کنیم و ده سطر دربارهٔ حضرات خمسه، نه آن‌طور که در مقدمه حل‌الفصوص آمده پس از خطبه بیفزاییم رسالهٔ وجودیهٔ همدانی به وجود می‌آید. برای اثبات این نکته لازم است که قسمتی از وجودیه را با مقدمهٔ حل‌الفصوص قیاس و مقابله کنیم:۵۰

رسالهٔ وجودیه

چون این دانستی بدان‌که اهل توحید این جمله را که گفته شد مظاهر هویت ذاتی می‌خوانند، اما در بعضی ظهور اسماء غالب و در بعضی ظهور صفات و در بعضی ظهور ذات غالب. و درین معنی واقف نگردد مگر انسان کامل، که انسان ناقص نزد عارف در مرتبهٔ حیوان مانده‌است بلکه حیوان بر وی شرف‌دارد، زیرا که حیوان و نبات و جماد در تحت طاعت شیطان در نیامده و ایشان درمی‌آید. انسان‌کامل مظهر هویت‌ذاتیه است تا جمیع اسماء و صفات، لاجرم خبر از آن این آمد که مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی..... و این جمله آیات و بسیاری دیگر مثل آن دلیل است این طایفه را که همه از او و بدوست بلکه خود همه اوست.

نظم

ای آن که حدوث و قدمت اوست همه
سرمایهٔ شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که بخود در نگری
ور نی که غیر .... اوست همه

مقدمهٔ حل‌الفصوص

اهل توحید این جمله که گفته شد مظاهر هویت وجود ذاتیه می‌خوانند اما در بعضی ظهور اسماء غالب و در بعضی ظهور صفات غالب و در بعضی ظهور ذات. و بر این معانی واقف نگردد مگر انسان کامل، که انسان ناقص نزد عارف در مرتبهٔحیوان مانده‌است بلکه حیوان بر وی‌شرف‌دارد، زیراکه‌حیوان‌و نبات‌و جماد در تحت طاعت شیطان درنمی‌آید و انسان ناقص درمی‌آید، اما انسان کامل مظهر هویت ذاتیه‌است با جمیع اسماء و صفات. لاجرم خبر از حال او این‌آمدکه: مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی.... و بسیاری دیگر مثل این دلیل است این طایفه را که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

بیت

ای آن که حدوث و قدمت اوست همه
سرمایهٔ شادی و غمت اوست همه
تو دیده نداری که بخود درنگری
ور نی ز سرت تا قدمت اوست همه

باری شباهت و همگونی میان رسالهٔوجودیه و مقدمهٔ حل‌الفصوص نیز می‌نمایاند که همدانی بر فصوص‌الحکم ابن عربی شرحی پرداخته بوده و نسخی که از شرح مزبور می‌شناسیم و بعضی از آنها را کاتبان و فهرست‌نگاران به نام خواجه محمد پارسا شناسانیده‌اند همین شرح همدانی است.

۵۰ـ در قیاس نگاشته‌های مزبور، نسخهٔ جامع گوهرشاد از حل الفصوص که قبلا به نشانی آن توجه داده‌ام و وجودیه، نسخهٔ ۴۰۵۶ کتابخانهٔ ملی ملك در دسترس ما بوده است.

همچنان می‌دانیم که همدانی (م ۷۸۶) سی و شش سال قبل از خواجه پارسا (و ۷۵۶ ـ م ۸۲۲) خرقه تهی کرده و درگذشته است، ایـن تفاوت سنوات در خصوص روزگار همدانی و پارسا نیز می‌تواند دلیلی باشد بر این که شرح فصوص الحکم از نگاشته‌های همدانی است، زیرا بسیار مستبعد می‌نماید که خواجه پارسا شرحی بدین استواری و پختگی را در دوران شباب و در سنین پیش از بیست‌سالگی پرداخته باشد.

نیـز هم آن چنان کـه از گفتار نورالـدین جعفر بـدخشی در خلاصة‌المناقب برمی‌آید، همدانی سالها پیش از درگذشتش ـ یعنی پیش‌از سال ۷۸۶هجری ـ شرحش را بر فصوص پرداخته بوده است زیرا شارح به سال ۷۷۳ هجری در خانقـاه ختلان شرحش را به مریدش ـ یعنی جعفر بدخشی ـ می‌آمـوخته و درس می‌داده است.[۵۱] بنابراین تألیف این شرح پیش از سال ۷۷۳ هجری بوده است. اگر فرض کنیم که شرح مزبور بین سالهای ۷۷۰ تا ۷۷۳ هجری ساخته شده بوده در حدود سنوات مذکور خواجه محمد پارسا چهارده تا هفده ساله بوده است و همچنان که گفتیم پرداختن شرحی با سختگی و پختگی شرح‌موردبحث‌بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی ـ که خود از دشواریاب‌ترین متون عرفانی است ـ توسط سالکی نوجوان، نامقبول و ناپذیرفته است و مستبعد و غریب می‌نماید.

به هر تقدیر ممکن است که خواجه پارسا بر فصوص شیخ اکبر شرحی نوشته باشد، ولی به احتمال قریب به یقین و با توجه به دلایل نسخه‌شناسی و کتابشناسی و اشارات موجود در منابع و مآخذ عصری و متأخر، نسخه‌هایی که همانند حل الفصوص همدانی است و به نام شرح فصوص محمد پارسا شناسانیده شده‌انـد شرح فصوص الحکم محمد پارسا نیستند و باید در زمرهٔ حل‌الفصوص همدانی بشمار آیند.

پس از همدانی عارفانی که به زبان فارسی گزاره‌نویسی را بر آثار ابن عربی ـ خصوصاً فصوص‌الحکم او ـ ادامه دادند یکی شاه نعمت‌الله ولی (متوفی ۸۳۴) است که در بخش دیگر همین مقدمه از کارهای محیی‌الدینی او یاد کرده‌ام. بنگرید به پس از ایـن.

در همین دوره است که در شرق اسلامی در میان عارفان ابن‌عربی‌مآبی آغاز شده بود، ولی‌هنوز این‌گرایش در مدارج‌مطلوب‌خود قرار داشت و عارفان‌دانشمند و محقق فارسی‌زبان در هر محلی آهنگ گزاره‌نویسی بر فصوص‌الحکم را داشتند، زیرا براثر موانع سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی خانقاهیان از روابطی که در سالهای ۴۰۰ تا ۷۰۰ و اندکی پس از آن براثر سفرهای مکرر و بادیه‌گردی در میان آنـان وجود داشت دور و محروم شدند. به همین علت عارفی که مثلا در خانقاههای خوارزم به ارشاد و سیر و سلوك مشغول بود از کارها و نگاشته‌های عارف شیرازی اطلاعی کافی نداشت. به لحاظ همین ناآگاهی بود که تاج‌الدین حسین‌بـن حسن خوارزمی

۵۱ـ ر. ك: خلاصة المناقب، به نقل از احوال و آثار و اشعار همدانی ص ۳۶.

مقتول ۸۳۹ یا ۸۴۰ هجری ــ که چند قرن به نادرست او را با لقب همشهری هم‌مشرب او یعنی حسین خوارزمی صاحب چهل‌مجلس و ارشادالمریدین[۵۲] و [۵۳] «کمال‌الدین» نامیده‌اند ــ چون دید که «طایفه‌ای کثیر از ارباب حکم متعالیه و اصحاب اقدار عالیه به شرح آن کتاب ــ یعنی فصوص‌الحکم ــ اشتغال نموده و به دست بیان فضله قناع از چهره آن نازنین بگشوده اما چون آن شروح عربی بود فرقــه‌ای از اهل عرفان که... نقد گرانمایه عمر به ضبط قواعد نحو صرف ننموده از مشاهده دقایق حسن آن نازنین محروم... بودند از این مخلص شرحی به زبان فارسی التماس نمودند»، بــه نوشتن شرحی فارسی بر فصوص دست یازید.[۵۴] می‌بینیم که خوارزمی از کارها و گزارشهای فارسی پیش از خود که توسط باباركنا و کرمانی و همدانی بر فصوص پرداخته شده بود بی‌اطلاع بوده است. باری، شرح فصوص الحکم خوارزمی یکی از شروح بسیار زیبای فارسی است و تقریباً ترجمه‌گونه‌ای است از شرح فصوص‌الحکم داود قیصری، که نگارنده در مقدمهٔ همان کتاب به این نکته توجه داده‌ام.

در همین دوره است که صاین‌الدین علی ترکه اصفهانی در هرات بــه نوشتن شرح فصوص‌الحکم ــ به زبان عربی ــ توجه کرد و نیز پاره‌ای از اصول آراء ابن‌عربی را ــ خاصه مبحث وجود را ــ در بیشتر آثار فارسی و عربی خود گنجانید و به بحث و فحص پیرامن آنها پرداخت. ما در بخش دیگر این مقدمه از ابن‌عربی‌مآبی ترکه یاد کرده‌ایم. بنگرید به پس از این.

و هم در همین دوره است که عبدالرحمن جامی (م ۸۹۸) بر آراء و آثار شیخ اکبر غور و تأمل کرد و چون به کتابخانه‌های دربار تیموریــان دسترسی داشت و از امکانات اقتصادی چشمگیری برخوردار بود و با وزیر مدبر و دانشی آن عصر یعنی امیر علیشیر نوائی روابط فرهنگی داشت بیشترینهٔ آثار ابن عربی و اصحابش در دسترس او بود[۵۵] که بر اثر ممارست و تدریس و مراجعه به آنها، نه‌تنها به نوشتن شرحی عربی بر فصوص‌الحکم نائل آمد[۵۶] و نیز نه تنها به نوشتن گــزارشی فارسی آمیخته با عربی بــر نقش‌الفصوص و فصوص توفیق یافت بلکه در بیشترینهٔ آثــار عرفانی‌اش ــ اعم‌از آثار منثور و منظوم‌ـآراء و یافته‌های‌ابن‌عربی را مد نظر داشت و بر مبنای آنها به بحث و فحص می‌پرداخت. ما در این مقدمه در صفحات آتی باز هم به تلاشهای جامی در نشر آراء ابن عربی اشاره خواهیم کرد.

---

۵۲ و ۵۳ـ رخدادهای سیاسی و دیگر عوامل‌اجتماعی سبب‌شده‌است تا فارسی‌زبانان از تاریخ فرهنگ بخاراییان و حواشی آن بی‌اطلاع بمانند. نگارندهٔ این سطور کتابهای زیر را که خاص تاریخ عرفان و تصوف بخارا در سدهٔ دهم است تصحیح کرده و در تهران در دست چاپ است
۱ـ مفتاح الطالبین، ۲ـ جادةالعاشقین، ۳ـ ارشادالمریدین.

۵٤ـ نقل با تصرف از شرح فصوص‌الحکم خوارزمی ۱/۱۰.

۵۵ـ خود جامی نیز کتابخانه‌ای مهم و معتبر در اختیار داشت که از آن خودش بود. ر. ك: سید عارف نوشاهی، تعلیقات ترجمهٔ اردو کتاب جامی ص ٤٤۹.

۵٦ـ نوشاهی، همان کتاب ص ۳۸۱.

عده‌ای از متتبعان و محققان معاصر پنداشته‌اند که ابن‌عربی‌شناسی و گزارش‌نویسی بر فصوص‌الحکم او پس از جامی قوس نزولی داشته است. این نظر بسیار شبیه است به نظر عده‌ای از تذکره‌نویسان متأخر و بعضی از محققان معاصر که جامی را به نادرست «خاتم‌الشعراء» خوانده‌اند و از بدایع و ابتکارات و طیران خیال و اندیشه‌های نازك صائب تبریزی، کلیم، شادروان خلیل‌الله خلیلی و زنده‌یاد نیمایوشیج و غیره چشم پوشیده و یا بیگانه بوده‌اند. به‌هرحال، هرچند که گزاره‌های مهم و دقیق فصوص‌الحکم همان شروحی است که در دو سدهٔ هفتم و هشتم نوشته شده ولی شرحهایی بر فصوص در دست است که پس از جامی تألیف شده و سوای جامعیت آنها دقایقی باریك را نیز در آنها می‌توان سراغ گرفت. از این جمله است شرح بلند شیخ محب‌الله الهآبادی (م ۱۶۴۸ ع) که او را تذکره‌نگاران شبه قاره هندوستان شیخ کبیر لقب داده و نوشته‌اند: «تحقیقات و تدقیقاتش در علم تصوف به درجهٔ اجتهاد رسیده، بلکه می‌رسد کـه شیخ محیی‌الدین ابن عربی را شیخ اکبر، و وی را شیخ کبیر گویند».[57]

محب‌الله الهآبادی آن‌چنان که از شرح فارسی او بر فصوص‌الحکم برمی‌آید[58] همانند جامی بر آثار و آراء شیخ اکبر احاطهٔ کامل داشته بوده، و حتی اندیشه‌های سیاسی خود را در رساله‌هایی که پیرامن آیین کشورداری نوشته به اقوال و سخنان ابن عربی مستند کرده است. چنانچه در عهد اکبری داراشکوه مسأله‌ای را طرح کرده بوده است دایر بر این که آیا حکومت جمیع رعایا را اعم از مؤمن و کافر از مزایای اقتصادی و سیاسی یك‌سان برخوردار کند؟ الهآبادی در این زمینه گفته است: «حق آن است که اندیشهٔ رفاهیت خلق دامنگیر حکام باشد چه مؤمن و چه کافر، که خلق خدا پیدایش خداست و سید این مقام ــ که صاحب آن مقام به هرکسی از صالح و فاجر و مؤمن و کافر رحم کند ــ رسول خداست (ص) چنانکه بیان یافته در فتوحات...».[59]

به هر تقدیر، الهآبادی سوای شرح فارسی فصوص، شرحی نیز به عربی بر آن کتاب پرداخته و در رساله‌های کوتاه تسویه و وجودمطلق و غیره نیز بطریق‌محیی‌الدینی بحث کرده است. بجز این شارحان و گزاره‌نویسان که بر فصوص ابن عربی به فارسی شروحی کوتاه و بلند نوشته‌اند و در آثار خود آرای محیی‌الدینی را گنجانیده و سبب نشر یافته‌های نازك او در ایران و شرق جهان اسلامی شده‌اند، گزارشگران و ابن‌عربی مآبانی دیگر نیز داریم‌که ذکر آنان در این‌پیشگفتار ما را از مقصود اصلی بدر می‌برد، جا دارد که رساله‌ای جداگانه در این زمینه پرداخته شود و از چونی و چندی مبلغان ابن‌عربی در زبان فارسی با تفصیل بیشتری سخن گفته شود.

پیش از این که وارد گوشه‌ای دیگر از این بخش مقدمه شویم، ذکر این نکته

۵۷ــ تذکرهٔ علمای هند، به‌نقل از شیخ محمد اکرام، رود کوثر ص ۴۴۰.

۵۸ــ این شرح را نگارنده تورق و تحقیق کرده است ولی به علت رؤیت نسخهٔ دوم آن که تاکنون در دسترس بنده قرار نگرفته، چاپ و نشر آن به تعویق افتاده است.

۵۹ــ به نقل از رود کوثر ص ۴۴۱.

لازم می‌نماید که سوای مبلغان آراء ابن عربی، عده‌ای دیگر از متفکران و مصنفان کتب عرفانی به زبان فارسی بودند که اقوال و آراء مشایخ خراسان را با اندیشه‌ها و یافته‌های ابن عربی تطبیق کردند و از جمع آن دو، آداب خانقاهی و آراء عرفانی ویژه و التقاطی به وجود آوردند. چنانچه ابوالمفاخر یحیی باخرزی (م ۷۳۶) که مشرب سیف‌الدین باخرزی ــ مرید بنام نجم‌الدین کبری ــ بود و نیز نوهٔ او، «آداب عرفانی خانقاه‌های خراسان را با آراء ابن عربی درآمیخته و رساله‌های حلیة‌الابدال و ما لابد للمرید، و امرالمربوط او را در رستهٔ اقوال و سخنان نجم‌الدین کبری و سیف‌الدین باخرزی نقل کرده است».[۶۰]

و شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی که بین سالهای ۷۱۱ تا ۷۱۴ هجری به تصنیف مجمع‌البحرین پرداخته، بسیاری از نگاشته‌های عارفان‌خراسانی و نگاشته‌های ابن‌عربی را تحقیق و تفحص کرده و آراء و پسندهای آنان را بهم آمیزیده است. چنان‌که مباحث مربوط به عالم کبیر و عالم صغیر و نیز تعریفات واژه‌های صوفیانه را از ابن عربی گرفته است.[۶۱]

و همچنان تاج‌الدین حسین خوارزمی در مقدمات‌شرح‌مثنوی‌مولوی‌ــجواهرالاسرار و زواهرالانوار ــ و نیز در شرح متن ابیات آن کتاب، بسیاری از آراء ابن عربی را با سخنان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی با هم آورده و نیز در مواضعی از همان شرح، و هم در شرح فصوص‌الحکم قیاسها و تطبیقهایی میان یافته‌های پیران خراسان و شیخ اکبر کرده است. مثلا در تطبیق کشف بطریق وجه خاص و سلوك به شیوهٔ شطاران می‌نویسد: «... اما طریقی دیگر هست که آن را طریق وجوه خاص گویند و اهل تحقیق آن را طریق سر خوانند و در این طریق وسایط را اصلا مدخلی نباشد، و این طریق حاصل است از ارتباط خلایق از روی عین ثابتهٔ خود به حضرت خالق، از آنکه حقیقت هر مربوب مرتبط است به حقیقت رب خود بی‌واسطه... و همین طریق است که شیخ نجم‌الدین کبری قدس‌الله سره العزیز در اصول عشره[۶۲] آن را طریق شطار نام نهاده است و گفته: و هو طریق‌الشطار من أهل المحبة السالکین‌بالجذبة فالواصلون منهم من البدایات اکثر من غیرهم فی‌النهایات».[۶۳]

باری، نمونه‌های اندکی که از التقاطها و تطبیقهای آراء محیی‌الدینی با عقاید

۶۰ــ ر. ك: اوراد الاحباب و فصوص‌الاداب ج ۲ ص ۱۹ / ۸۸ / ۲۱۶ و ۳۵۷.

۶۱ــ ر. ك: مجمع‌البحرین صص ۱۸ــ۲۲ و ۴۷۰ به بعد. نیز بنگرید به همین مقدمه، صفحات بعد.

۶۲ــ مراد رسالهٔ الاصول العشرة تألیف نجم‌الدین کبری است که به نامهای مختلف و از جمله الطرق الی‌الله معروف شده. ظاهراً ارتباط میان کشف به طریق وجه خاص و طریقهٔ شطار در میان عرفای پس از سدهٔ هشتم پذیرفته بوده است، زیرا عبدالغفور لاری در ترجمه و شرح الاصول العشرة بسیاری از نکات این رساله را با آراء ابن عربی سنجیده است ر. ك: ن. مایل هروی، مقدمهٔ همان رساله ص ۲۰.

۶۳ــ شرح فصوص الحکم ۱ / ۳۰.

و یافته‌های پیران خراسان نموده شد در درازنای هفتصدسال در میان فارسی‌زبانان در قلمرو تصوف و عرفان اسلامی وجود داشته و با آن که امروز بینش انتقادی و جهان‌بینی جزوی‌نگری در میان ما تا حدی رخ نموده است ولی این التقاط‌گرایی حتی کاهگاهی در حد افراط مشهود و پیداست.

این بخش از مقدمهٔ نگارنده تمام نمی‌شود مگر با توجه به بعدی دیگر از تأثیر ابن عربی در میان پیران خراسان و فارسی‌زبان؛ و آن عبارت‌است از عدم‌پذیرش آراء ابن عربی از سوی معدودی از مشایخ‌طریقت در ایران و شبه‌قارهٔ هند و پاکستان، خاصه آراء وجودی آن عارف نازك‌بین.[۶۴]

همچنان که گفته شد نگاشته‌های ابن عربی خاصه فصوص‌الحکم او[۶۵] با توجه به امکانات ارتباطی سدهٔ هفتم و هشتم با سرعتی اعجاب‌انگیز در میان ارباب طریقت رواج یافت و شهرت شیخ در خانقاه‌های ایران به حدی رسید که می‌توان گفت که نوعی ابن‌عربی‌مآبی در میان اهل خانقاه و ارباب عرفان مشاهده می‌شد، در چنین وضعی تردیدی نیست که مخالفت‌کردن با آراء او کاری آسان نمی‌نمود. چنانچه تا جایی که اسناد و منابع نشان می‌دهند نخستین‌بار که شیخ علاءالدوله سمنانی بر پاره‌ای از عقاید او ــ از جمله اطلاق مطلق کردن بر وجود باری‌تعالی ــ انتقاد کرد از سوی چند تن از مشایخ عصر خود مانند شیخ نظام‌الدین هروی و عبدالرزاق کاشانی کوبیده شد و نقد او به نقد روبرو شد، و سالیانی دراز به این که سخن ابن عربی را ندانسته است متهم بود، و حتی پیروان و دوستدارانش برای تبرئه‌کردن او از مخالفت او با ابن عربی توجیهاتی کردند که خوانندهٔ ارجمند در گزارش سید اشرف جهانگیر سمنانی می‌تواند این توجیهات را ببیند.[۶۶]

به هرگونه، هرچند که چند دهه پس از سمنانی عده‌ای عارف‌مشرب در گمراه‌کنندگی فصوص را همسنگ شفای ابن‌سینا دانستند و بدور از انتقادهای اصحاب شیخ اکبر همان‌طور که شفا را «شقا» می‌خواندند فصوص را «فضول» می‌نامیدند[۶۷] ولی نخستین عارف و صوفیی که محیی‌الدین را مورد انتقاد قرار داد سمنانی بود.

علاءالدوله سمنانی از مشایخی است که هرچند شناسه‌های عقیدتی و صوفیانهٔ خاص خود را داشته، و دارای آرای ویژه در خصوص حکومت اسلامی و لطایف سبعه

۶۴ــ ما در این مقدمه به مخالفتهای متشرعه و دیگر ارباب علوم رسوم توجه نداریم که این‌گونه مخالفتها هرچند از سدهٔ هفتم بیشتر متوجه عقاید ابن عربی بوده ولی در طول تاریخ تصوف بیشترینهٔ مشایخ طریقت با این نوع مخالفتها رویاروی بوده‌اند، و پرداختن به آن کتابی مستقل را می‌سازد.

۶۵ــ البته غیر از فصوص آثار دیگر ابن عربی، خاصه فتوحات مکیه و بعضی از رساله‌های کوتاه شیخ نیز بسیار مورد توجه مشایخ خراسان و فارسی‌زبانان بوده است ر. ك: همین مقدمه، پس از این.

۶۶ــ ر. ك: لطایف اشرفی ۱۳۹/۱ ــ ۱۴۵.

۶۷ــ ر. ك: عربشاه یزدی، مونس‌العشاق، مقدمهٔ نگارنده و متن منظومهٔ مذکور.

بوده، ولی از حجةالاسلام ابوحامد محمد غزالی (م ۵۰۵) تتبع می‌کرده است.[۶۸] بدون تردید چنین شخصیتی نمی‌توانسته است که پاره‌ای از یافته‌های محیی‌الدین را بپذیرد از این رو در مهمترین نگاشتهٔ خود ــ یعنی العروة لاهل‌الخلوة و الجلوة ــ بدون ان که از شیخ اکبر نام‌ببرد او را دهری و غیرقابل ارشاد و «غافلی بی‌حاصلی بی‌معرفت» خوانده[۶۹] و در خصوص نظریهٔ اطلاق وجود ابن عربی بر خدای تعالی نوشته است: «جماعتی که به وجود مطلق قایل‌اند و وجود مطلق را ذات حق اعتقاد دارند و می‌گویند که آن وجود مطلق بی افراد در خارج وجودی ندارد همین قوم مباحی‌اند و از ایشان تبری‌کردن واجب است اگرچــه بعضی صفات مباحیان ظاهر نمی‌کنند. و دهــری و طبیعی را می‌توان به راه آوردن، اما این طایفه قابل ارشاد نیستند که آیینهٔ قابلیت ایشان از استعداد دورافتاده، هداهم‌الله بقدرته أودمرهم من دیارالمسلمین بقهره و عزته».[۷۰]

همچنان که دیدیم سمنانی در عروه، ابن عربی و عقیده او را در خصوص وجود مطلق بسیار تند و درشت رد کرده است، بدون آن که از او نام ببرد. البته نسخه‌هایی که اکنون از این کتاب سمنانی در دست است نسخی است که از روی سومین دستنوشتهٔ مؤلف که تصرفاتی از طرف خود او بر هیأت نخستین آن کتاب بعمل آمده ــ استنساخ شده[۷۱] و احتمال دارد کــه در دستنویس اول و دوم آن کتاب ــ کــه توسط مؤلف کتابت شده بوده ــ نام ابن عربی هم وجود داشته بوده است؛ زیرا عبدالرزاق کاشانی از طریق همین کتاب نظر سمنانی را در مــورد شیخ اکبر خوانــده بوده[۷۲] و انگیزه جستجو و پی‌گیری و نیز پاسخ و رد نظر سمنانی را در او بوجود آورده بوده است.

به‌هرحال، پس از آگاهی از نظر سمنانی در عروه، روزی در راه سلطانیه که سید اشرف جهانگیر سمنانی ــ که مدتی در خانقاه صوفیاباد در خدمت سمنانی بسر برده ــ همراه با امیر اقبال سیستانی و در حضور کاشانی بوده است کاشانی نظر سمنانی را دربارهٔ ابن عربی از امیر اقبال جویا می‌شود امیر اقبال می‌گوید: «شیخ ما وی را مردی عظیم‌الشأن و عالیقدر می‌دانــد و معارف وی را بسیار می‌پسندد امــا

۶۸ــ ر. ك: مقدمهٔ مصنفات فارسی سمنانی، تهران، زیر چاپ، نیز ر. ك: ن. مایل هروی، چهار گفتار او، فصلنامهٔ دانش، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۳، صص ۳ ــ ٤.

۶۹ــ ر. ك: ن. مایل هروی، مقدمه و تعلیقات چهل‌مجلس، ملفوظات سمنانی، تهران، زیر چاپ، و العروة ص ۱۰۸ و صفحات مابعد، و لطایف اشرفی ۱۳۹/۱.

۷۰ــ العروة صص ۲۷۶ــ۲۷۷.

۷۱ــ چنانچه در نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی از هیأت ترجمه فارسی عروه آمده است که: فکتبت هذه النسخة ثالثاً وزدت فیها ما سقط عن لسان‌القلم... العروة، چاپ نگارنده ص ۳۸۱.

۷۲ــ چنانچه در مکتوبی که کاشانی به سمنانی در همین زمینه نوشته است می‌نویسد: «چون کتاب عروه مطالعه کردم بحث در آنجا مطابق معتقد خویش نیافتم بعد از آن در راه امیر اقبال می‌گفت که خدمت شیخ علاءالدوله طریق محیی‌الدین العربی را در توحید نمی‌پسندد». لطایف اشرفی ۱٤۱/۱.

می‌فرماید که در این سخن که حق را وجود مطلق گفته، غلط کرده».[73]

کاشانی با شنیدن این سخن و نیز مسبوق بودن با کلمات تند سمنانی دربارهٔ ابن عربی ــ که در عروه آمده است ــ از این رأی شیخ اکبر دفاع می‌کند و آن را مطابق مذهب انبیا و اولیا می‌داند. چون امیر اقبال دفاع کاشانی را از این نظر محیی‌الدین به گوش سمنانی می‌رساند، سمنانی برمی‌آشوبد و به کاشانی می‌نویسد که «در جمیع ملل و نحل بدین رسوائی سخنی کس‌نگفته است و چون نیك بازشکافی مذهب طبایعیه و دهریه بسیار بهتر از این عقیده».[74]

کاشانی پس از شنیدن این نظر با ادبی در خور و سزاوار به نقد نظر سمنانی دربارهٔ آراء ابن عربی می‌پردازد و در نامه‌ای بسیار عمیق نظر او را ابطال می‌کند، سپس سمنانی در جواب کاشانی نامه‌ای بسیار تند و درشت می‌نویسد که درشتی آن را حتی قاضی نورالله شوشتری هم تحمل نکرده است[75] و گویا از سوی کاشانی با سکوت و باز پاسخ‌نادادن برگزار می‌شود که می‌دانیم و می‌دانید، اما آنچه در خور توجه و تأمل و هم نیز مربوط با بحث ما می‌باشد این است که براساس این نامه‌ها در اوایل سدهٔ هفتم آراء شیخ اکبر در خانقاه‌های ایران بسیار مقبول و پذیرفته بوده و هرگونه انتقادی را که از سوی اهل طریقت دربارهٔ آثار او می‌شده طوری جواب می‌داده‌اند که صاحب رد و نظر مخالف اگر ندانسته بوده در پی درك نادانسته شود و ردش به قبول بینجامد، و یا در ابراز مخالفتش تزلزل دست دهد. چنانچه در نامهٔ کاشانی به سمنانی با آن که براساس برهان و دلایل کشفی به رد نظر سمنانی در خصوص آراء ابن عربی پرداخته است باز هم کوشیده شده تا پاره‌ای از عقاید و یافته‌های سمنانی ــ که مطابق با آراء شیخ اکبر است ــ سبك و نادرست نموده شود. از اینجاست که کاشانی از قول مولانا نظام‌الدین هروی دربارهٔ خضرشناسی سمنانی در عروه می‌نویسد: «این خضر ترکمان است و بیچاره حال خضر ترجمان می‌پرسید».[76]

شیخ علاءالدوله به جسمانیت خضر قایل است و در این زمینه در کتاب عروه سخن گفته.[77] این عقیدهٔ سمنانی شبیه به آرای ابن عربی در خصوص خضر است. چنانچه واقعاتی که با خضر داشته و وصفی که از خضر در فتوحات می‌آورد این سخن

۷۳ــ لطایف اشرفی ۱/۱٤۱، جامی عین این گزارش را همراه با دو مکتوب کاشانی و سمنانی با حذف نام جهانگیر سمنانی و اشاره نکردن به مأخذ خود در نفحات‌الانس صص ٤۸۳ــ ٤۹۱ آورده است.

۷٤ــ لطایف اشرفی ۲/۱٤۱.

۷۵ــ چنانچه دربارهٔ این نامه می‌نویسد: آنچه شیخ علاءالدوله در آخر گفته که: اگر کسی گوید که فضله شیخ عین وجود شیخ است غضب خواهد فرمود و مسامحه نخواهد نمود، تمثیلی است بغایت ناستوده و به فضلهٔ نادرویشی آلوده... و لهذا اگر کسی شیخ علاالدوله را گفتی: کتاب عروه فضلهٔ تست، غضب خواستی نمود و مسامحه و تجوز را تجویز نمی‌فرمود. مجالس المؤمنین.

۷٦ــ لطایف اشرفی ۲/۱٤۲.

۷۷ــ ص ۳٦۹، نیز ر. ك: یعقوب چرخی، ابدالیه صص ۱۷ــ۱۸.

را تأیید می‌کند. جامی نیز به همین نکته توجـه داشته است آنجا که می‌گوید: «ذهب الشیخ رکن‌الدین علاءالدولة السمنانی و کثیر من المشایخ قدس‌الله ارواحهم الـی وجود الخضر ببدنه العنصری، و سمعت ممن اثق به ان الشیخ رضی‌الله عنه صرح فی الفتوحات بوجود اربعة من‌الانبیاء بأبدانهم العنصریة، اثنان منهم فی‌السماء: ادریس و عیسی، و اثنان فی‌الارض: خضر و الیاس علی نبینا و علیهم‌السلام».[۷۸]

به هر تقدیر، همچنان که گفتیم مخالفتهایی که از سوی کاشانی و نظام‌الدین هروی و دیگران در مقابل برخورد درشتناك سمنانی با آراء شیخ اکبر ابراز گردید سبب شد تا سمنانی موضع خود را تغییر دهد و از نسبت‌دادن ابن عربی به دهریه و اهل الحاد دست بردارد. چنانچه در ملفوظات و امالی او این تغییر موضع و دیگرگونی نظر نسبت به مسألهٔ مطلق گفتن وجـود از طرف ابن عربی آشکار است بدیـن‌سان: «درویشی در مجلس حضرت شیخ رکن‌الدین علاءالدوله آمد و پرسید که: حضرت شیخ ابن العربی که حق را وجود مطلق گفته در قیامت به این سبب معاتب گردد یا نه؟ فرمود که من این نوع سخنان را قطعاً نمی‌خواهم که بر زبان رانم کاشکی ایشان نیز نگفتند، که سخن مشکل گفتن روا نیست، اما چون گفته شد ناکام تأویل می‌باید کردن تا درویشان را شبهه در باطن نیفتد و نیز در بزرگـان بی‌اعتقاد نشوند. ظاهـراً محیی‌الدین العربی از این سخن خواسته که وحدت را در کثرت ثابت کند وجود مطلق گفته تا معراج دوم بیان تواند کرد که معراج دو است: یکی آن که «کان الله ولم یکن معه شیء»، و دریافتن این آسان است.

دوم آن که «الان کماکان»، و شرح این مشکلتر است.

او خواست که ثابت کند کثرت مخلوقات در وحدت حق تا هیچ زیاده نکند وجود مطلق در خاطر افتاده است. چون یك شق او بدین معنی راست بـوده است وی را خوش‌آمده است و از شق دیگر که نقصان لازم می‌آید غافل مانده، و چون قصد وی اثبات وحدانیت بوده باشد حق تعالی از وی عفو کرده باشد چه هرکه از اهل قبله که اجتهادی کرده است در کمال حق، اگر خطا افتدش، نزدیك من چون مراد او کمال حق بوده اهل نجات خواهد بود و مصیب اهل درجات....»[۷۹]

سخنان مذکور از ملفوظات سمنانی، به وضوح می‌نمایاند که وی پس از نقد نقد او بر آرای ابن عربی، درشت‌گویی را در حق شیخ اکبر ترك کرده و با آن که او را در عروه غیرقابل‌ارشاد و اهل نار دانسته به اهل نجات‌بودن و مصیب‌بودن او در اطلاق وجود کردن برحق تعالی اذعان کرده، و حتی بنابر روایتی در آخر عمر اعلام نموده است که طعن من نسبت به ابن عربی از قصور فهم خودم بوده است. چنانچه عبدالواسع نظامی می‌نویسد: «اما مولانا شمس‌الدین محمد اسد از خدمت زبـدةالاخوان فی‌الله أخی حاجـی حسین، و او از خـدمت شاه علی فراهی ــ کـه از کبار اصحاب شیخ

۷۸ـ نقد النصوص ص ۵۳ س ۱۹.

۷۹ـ لطایف اشرفی ۱۴۷/۲، نیز ر. ك: چهل مجلس، ملفوظات شیخ علاءالدوله سمنانی، تحریر امیر اقبال سیستانی.

علاءالدوله بوده ـ به نقل صریح چنین می‌نمود که حضرت شیخ در آخر حیات می‌فرمود که: من هرگونه طعنْ غلیظ که به نسبت شیخ محیی‌الدین ظاهر گردانیده‌ام بالاخره از قصور فهم خود دانسته از آن نوع اعتقاد طریق انصراف واجب دیده‌ام، اکنون از روی بصیرت و دانایی به هر موضع که سخنی از تنوعات رقم قلم من به نظر شعور تو رسد از صفحات صحایف اوراق و اجزاء مصنفات من بجملگی حك نمای».[۸۰]

باری، با پایان‌یافتن مخالفت سمنانی با آراء ابن عربی هرچند که پیران طریقت در شرق جهان اسلامی با شیخ اکبر علم تخالف نه افراشتند، ولی بودند متفکرانی که از اهل طریقت بودند و با ابن عربی در مخالفت. و نیز بودند صوفی‌مشربانی که نخست به شیخ اکبر سخت گرایش داشتند و سپس به رد و طرد او پرداختند. چنانچه شیخ احمد سرهندی (مجددالف ثانی متوفی ۱۰۰۷) یکی از این‌گونه صوفیان بود که سخنان او پایان‌بخش این بهره از مقدمهٔ ماست: «هر طریقی که ملتزم متابعت سنت سنیه باشد و اوفق به اتیان احکام شرعیه، از برای اختیار أولی و انسب بود، و آن طریق طریق اکابر نقشبندیه است، چه این بزرگواران در این طریق التزام سنت نموده‌اند و اجتناب از بدعت فرموده، مهما امکنْ عمل به رخصت تجویز نمی‌کنند... و اذواق و علوم کشفیه را خادم علوم دینیه دانسته جواهر نفیس شرعیه را مانند طفلان به جوز و مویز وجد و حال عوض نمی‌کنند و به ترهات صوفیه مغرور و مفتون نمی‌گردند، از نص به فص[۸۱] نمی‌گرایند و از فتوحات مدنیه به فتوحات مکیه التفات نمی‌نمایند».[۸۲]

۴. پیرامون این مجموعه

پیداست و آشکار که از جمله مهمترین، و نیز بنامترین آثار شیخ اکبر فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه اوست که نخستین آن از همان سده هفتم هجری مورد تحقیق و تدقیق ارباب عرفان قرار گرفت و دهها شرح عربی و فارسی و اردو و ترکی در همه دوره‌های تاریخ عرفان و تصوف برآن نوشته شد و تاکنون هم مورد تأمل و تشریح، و نوش و بهانهٔ دلهای بیقرار محبان خدا و ذهنهای مسافر به عوالم باطن است. پس از فصوص، فتوحات شیخ اکبر از شهرتی در خور برخوردار است که این کتاب نیز سوای آن که در خانقاه‌های شرق و غرب جهان اسلامی در دست تدریس و تفحص بود و تلخیص و تحشیه شده، بخشهایی از آن توسط مترجمان فارسی‌زبان به فارسی ترجمه شده و چونان رساله‌ای مستقل رایج گردیده است.

همچنان که گفتیم این دو کتاب ابن عربی مورد مداقه و درس و بحث متفکران

۸۰ـ مقامات مولوی جامی، پیشین.

۸۱ـ مراد از فص در اینجا فصوص‌الحکم ابن عربی است زیرا در عبارت بعد بوضوح از فتوحات هم نام برده است.

۸۲ـ مکتوبات امام ربانی ج ۱ ص ۲۸۶، به نقل از محمد فرمان، مقالهٔ شیخ احمد سرهندی، ترجمهٔ دکتر نصرالله پور جوادی، چاپ‌شده در تاریخ فلسفه در اسلام ۴۰۲/۲.

عرفان اسلامی پس از ۶۴۰ هجری بوده است. پس از آن که صدرالدین قونوی به تدریس این دو کتاب در حوزهٔ عرفانی خود پرداخت، اصحاب شیخ اکبر در این مساله او را تتبع و پیروی کردند. چنان که سید اشرف جهانگیر از مجالس درس فصوص و فتوحات در خانقاه عبدالرزاق کاشی در کاشان یاد کرده[۸۳] و بابارکنا نیز به همین نکته در شرح فصوص خود توجه داده، و از تدریس فصوص توسط داود قیصری و نعمان خوارزمی سخن گفته است.[۸۴]

باری، پس از اهمیت و شهرت این دو نگاشتهٔ ابن عربی در میان فارسی‌زبانان، رساله‌های کوتاه او نیز ــ که مملو از دقایقی در آداب و پسندهای عارفانه و خانقاهی است ــ مورد تأمل و عنایت پیشینیان و متأخران ما بوده، به طوری که گاهی مصنفان نگاشته‌های عرفانی قسمتهایی از این رسائل شیخ اکبر را در مؤلفات خود ترجمه و نقل‌کرده‌اند[۸۵] و گاهی به ترجمهٔ آنها اهتمام ورزیده‌اند. از جمله، رساله‌های کوتاه محیی‌الدین که به فارسی ترجمه شده و نسخه‌های متن مترجم آنها در دست است عبارت‌اند از: حلیة‌الابدال / غوثیه / اسرارالخلوة / حقیقة الحقائق / معرفة رجال الغیب / نقوش الفصوص / ابیات دهگانه / رسالة الانوار / معرفت عالم اکبر و عالم اصغر / رسالة الی الامام الرازی / ترجمهٔ رسالهٔ‌محیی‌الدین از گیسو دراز(؟) / ترجمهٔ شجرةالنعمانیه.

محتمل است که دیگر رساله‌های ابن عربی نیز به فارسی ترجمه و شرح شده باشد که تاکنون شناسایی و فهرست نشده‌اند و ما از وجود آنها بیخبریم. در این مجموعه براثر تلاشهای چندساله در زمینهٔ دستیابی به نسخه‌های موجود از رساله‌های مترجم شیخ توانستیم به ده رسالهٔ فارسی‌شدهٔ او دست‌یابیم که اینك پیرامون هریك از آنها باختصار سخن می‌گوییم:

۱. حلیةالابدال

ابن عربی این رسالهٔ مختصر را ــ که به نام حلیةالابدال و مایظهر عنها من المعارف والاحوال خوانده است ــ در سال ۵۹۹ هجری در طائف ــ نزدیك مکه ــ به خواهش دو نفر از اصحابش به نامهای عبدالله بدر حبشی و ابن خالد صدفی پیش‌از تألیف فتوحات مکی نوشته است.[۸۶]

ابن عربی در رسالهٔ مزبور به بحث پیرامون آداب عملی که سالك طریقت را ضرورت دارد می‌پردازد، به طوری که می‌گوید: پس از آن که مرید به میدان سیر و

۸۳ــ ر. ك: لطایف اشرفی ۲۱۳/۱.

۸٤ــ ر. ك: نصوص الخصوص ٤/۱ ــ ۹.

۸۵ــ ر. ك: به همین مقدمه، پیش از این.

۸٦ــ پلاسیوس، ابن عربی، حیاته و مذهبه ص ۵۹، قیاس کنید با مقدمهٔ رساله که نام حبشی با آنچه پلاسیوس گفته است فرق دارد. مطالب این رساله در فتوحات مکیه ۲۷۷/۱ به صورت مختصرتر از این رساله آمده است.

سلوك آمد و صاحب وجد و وجدان شد باید توجه به مقامی کند که از زمرهٔ ابدال گردد، و رسیدن به این مقام، نخست محتاج توجه شدید و تعلق عمیق سالك است به چهار چیز ظاهر: خاموشی (صمت) بیخوابی (سهر) گرسنگی (جوع) و عزلت از خلق. و پنج چیز باطن: صدق، توکل، صبر، عزیمت، یقین، که مفاهیم طریقت در این نه چیز جمع است و سالك پیش از رسیدن به شیخ به تنهایی به این مفاهیم نهگانه می‌تواند که رسد.

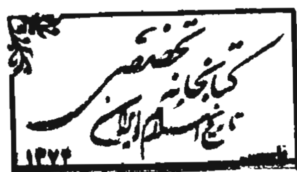
رسالهٔ مذکور اندکی پس‌از تألیفش درمیان عارفان و پیران دیده‌ور فارسی‌زبان از شهرت کافی برخوردار بوده و ابوالمفاخر یحیی در تألیف نصف دوم اورادالاحباب ــ که آن را به نام فصوص‌الاداب خوانده ــ از آن استفاده کرده و قسمتهایی از آن را در کتابش آورده است.[87]

پس از باخرزی، جامی در سرودن سلسلةالذهب به این رساله بسیار توجه داشته و بنابر تحقیقی که آقای دکتر علی شیخ‌الاسلامی در این مورد کرده، منظومهٔ جامی را گزارهٔ منظوم حلیةالابدال بشمار آورده‌اند. برای این کـه اهمیت این رساله و نیز تأثیر آن بر سلسلةالذهب جامی آشکار گردد به نقل بخشی از تحقیق آقای شیخ‌الاسلامی می‌پردازیم:

«بحث دربارهٔ ابدال و ارکان چهارگانهٔ مقام آنان از مهمترین مسائل مورد توجه ابن عربی و دیگر بزرگان اهل تصوف و عرفان بود و چنان که از گفتهٔ محیی‌الدین دریافتیم سلسلهٔ این بحث به ابوطالب مکی می‌رسد از جنبهٔ عملی نیز سالك را از رعایت این چهار رکن از نخستین مـراحل سلوك تا آخرین منازل گـزیر و گریزی نیست. براساس همین احساس دائمی سالك به رعایت این ارکان است که جامی تعداد معتنابهی از اشعار خویش را به شرح این ارکان اختصاص داده و در بخش مهمی از دفتر اول سلسلةالذهب به توجیه و توضیح این ارکان پرداخته است و در تمام مطالبی که در این باره به نظم کشیده آن‌چنان تحت تأثیر رسالهٔ حلیةالابدال است که اگر این بخش از او رنگ یکم را گزارهٔ منظومی از حلیه بنامیم سخنی به گزاف نگفته‌ایم. بدیهی است که بیان این مطلب که جامی در همه آثار منظوم و منثور خود تحت تأثیر عمیق تمام آثار و افکار ابن عربی است حرف تازه‌ای نیست، اما آنچه به نام سخنی نو مطرح است این است که وی بیش از هـزار بیت از اشعار سلسلةالذهب را تحت تأثیر رسالهٔ یکساعته حلیةالابدال سروده است. و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. اینك با آن که مجال کم و فرصت کوتاه است خواننده را با گوشه‌ای از این تأثیر و تأثـر آشنا می‌کنیم و سخن را از اشعار زیر که گـزارهٔ منظوم همان واقعهٔ صوفیانه است که مدار اصلی رسالهٔ حلیه بود، آغاز می‌نمائیم:

قـدوه عارفـان بـه سر قـدم　　قطب حق صاحب فصوص حکم
کـرده نقل از زبـان معتمـدی　　در حکـایت اهـل دل سنـدی

87ــ ر. ك: ص ۳۵۷.



که شبی در درون خلوت خاص / بودم از گفتگوی خلق خلاص
در خانه بر این و آن بسته / بر مصلای خویش بنشسته
چشم جان در شهود شاهد غیب / پا به دامان کشیده سر در جیب
ناگه آمد کسی درون و ربود / آن مصلا که زیر پایم بود
گفت ای‌ساده بهرچیست هراس / نهراسد ز کس خدای‌شناس
ثم قال اتق‌الله المتعال / فی جمیع الامور و الاحوال
بود ز ابدال و در دلم افتاد / آن دم از ملهم سداد و رشاد
که بپرسم از او به وجه سؤال / کز چه ابدال گشته‌اند ابدال؟
گفت ازآن چهارخصلت مشهور / که به «قوت‌القلوب» شد مسطور
عزلت و خامشی و جوع و سهر / کاین بود عمدهٔ خصال و سیر
این‌سخن‌گفت‌و زد به رفتن رای / در فروبسته و حصیر بجای

آنگاه می‌گوید:

شرح عزلت گذشته و اسرارش / نیست حاجت دگر به تکرارش
زان سه رکن دگر سخن بشنو / ترك انکار کن بدان بگرو[88]

جالب این است که این شرح گذشتهٔ عزلت که جامی به آن اشارت کرده نیز چیزی جز ترجمهٔ گفته‌های محیی‌الدین نیست. در حلیةالابدال از عزلت و تقسیمات آن چنین سخن رفته است:

العزلة علی قسمین: عزلة المریدین و هی بالاجسام عن مخالطة الاغیار، و عزلة المحققین و هی بالقلوب عن‌الاکوان.[89] و عنوان اشعار جامی نیز این است:

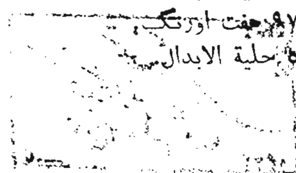
اشارت به آن که عزلت بر دو قسم است عزلت مریدان، و هی بالاجسام عن مخالطةالاغیار، و عزلت محققان وهی بالقلوب عن ملاحظة الاکوان.

عزلت سالکان بود به جسد / عزلت عارفان به هوش و خرد
آن بود عزلت جسد که مدام / بگسلی از همه چه خاص و چه عام
عزلت هوش آن که غیر خدای / در حریم دلت نیابد جای[90]

در حلیه برای گوشه‌گیران سه نوع نیت یاد شده است: وللمعتزلین نیات ثلاث: نیة اتقاء شرالناس، و نیة اتقاء شره المتعدی الی الغیر، و نیة ایثار صحبةالمولی.[91] و جامی چنین می‌گوید:

آن یکی از همه جهان بجهد / تا ز آسیب گمرهان برهد
کند از نفع و ضرشان حذری / تا نبیند ز شرشان شرری
رهد از خلق در سرار و جهار / تا زید ایمن‌از شرار شرار...
وآن‌دگر رخت و باربرده به غار / وز صغار و کبار کرده کنار

۸۸ـ ص ۱۰۵ هفت اورنگ، تصحیح گیلانی.
۸۹ـ ص ۵ حلیة الابدال.
۹۰ـ ص ۹۷ هفت اورنگ.
۹۱ـ ص ۶ حلیة الابدال.



نیتش آن که هیچ آسوده / زو نگردد به هرزه فرسوده
وآن دگر آن که صحبت مولی / کرده ایثار در همه دنیا
روز و شب صحبت خدای گزید / دل ز پیوند ما سوی ببرید
کرده خالی ز ما خلق خود را / داده یکبارگی به حق خود را

ابن عربی در فصل «صمت» گوید: الصمت علی قسمین: صمت باللسان عن الحدیث بغیرالله تعالی مع غیرالله تعالی، و صمت بالقلب عن خاطر یخطرفی‌النفس.[92]

و جامی می‌گوید:

بر دو قسم است صمت اگر دانی / صمت پیدا و صمت پنهانی
هست قسم نخست صمت لسان / که ببندی زبان ز هم نفسان...
وآن دگر صمت دل بود که حدیث / نکند در درونه نفس خبیث[93]

محیی‌الدین در فصل جوع گوید: الجوع هوالرکن الثالث منارکان هذا الطریق الالهی... والجوع جوعان: جوع اختیار و هو جوع السالکین، و جوع‌الاضطرار و هو جوع‌المحققین.[94]

جامی گوید:

چون سیم رکن از ولایت جوع / باشد اکنون به آن کنیم رجوع
جوع باشد غذای اهل صفا / محنت و ابتلای اهل هوا[95]

و در چند صفحه بعد در ذیل عنوان «اشارت به تقسیم جوع به اختیاری و اضطراری» گوید:

جوع آئین سالك راه است / شیوهٔ عارفان آگاه است
جوع سالك به اختیار بود / جوع عارف به اضطرار بود
مرد عارف چو یافت لذت قرب / نه به اکلش فتد کشش نه به شرب
اکل و شربش چه‌باشد انس به حق / دائم او در حق است مستغرق
جان او در تجلی صمدی / دارد از حق تسلی ابدی

و بالاخره در حلیه راجع به «سهر» چنین آمده است :و فایدة السهر استمرار عمل القلب و ارتقاء المنازل العلیة المخزونة عندالله، و حال السهر تعمیر الوقت خاصة للسالك والمحقق.

و جامی چنین سروده است:

خواب دزدی است زندگانی‌کاه / نقد خود را ز دزد دار نگاه
شب تو چون همه‌گذشت به‌خواب / عمر تو نیمه شد به وقت حساب
بر تو خواهی دراز گردد روز / چیزی از شب بدزد و بروی‌دوز
ای‌بسا نفحه‌آمد و تو، به خواب / بر مشامت‌زد و تو مست‌و خراب

۹۲ـ ص ٤ حلیة الابدال.
۹۳ـ ص ۱۰۸ هفت اورنگ.
۹٤ـ ص ٦ حلیة الابدال.
۹۵ـ ص ۱۱۹ هفت اورنگ.

نفحه آمد نصیب بیداران　　　نفحه آمد طبیب بیماران[۹۶]

باری آنچه ثبت افتاد گزینهٔ بسیار کوتاهی از اشعار جامی در بهره‌گیری از رسالهٔ حلیة الابدال بود که برای آگاهی تفصیلی میتوان هر دو اثر را دید و به این نتیجه رسید که: جامی نه‌تنها در سرودن این اشعار تحت تأثیر حلیةالابدال بوده و اساس توضیحات و تقسیمات ابن عربی را در زمینهٔ این ارکان پذیرفته است بلکه بیشتر بهره‌ها و برداشتها و یافتها و بافتهای او مأخوذ از این رساله است و حتی عنوان اکثر اشعار او در شرح این چهار رکن عبارات حلیه است.

باری با آن که جامی در سرودن سلسلة الذهب، خاصه در پروردن مفاهیم سهر و صمت و جوع و عزلت از حلیة الابدال شیخ اکبر متأثر است، ولی باید توجه داشته باشیم که وی یکی از ابن‌عربی‌شناسان ورزیدهٔ سدهٔ نهم هجری است و در آثار محیی‌الدین اعم از رسالهٔ مورد بحث و فتوحات و فصوص و دیگر آثار او تفحص کرده بوده و احتمال دارد که در پروردن بعضی از این مفاهیم حلیةالابدال به فتوحات هم نظر داشته بوده است.

نیز هم گفتنی است که جامی در سلسلةالذهب پیروی از شیوهٔ مولوی در مثنوی کرده و چونان او قصه‌های عدیده و قصه اندر قصه و شرح پاره‌ای از آیات و اخبار را گنجانیده است. مانند قصهٔ شبانی و کلیمی موسی (ع)، پند مأمون به فرزندش، شرح سخنان بهاءالدین نقشبند، شرح قول شافعی، شرح حدیث اعدی عدوك نفسك... الخ و دیگر احادیث قدسی و نبوی، قصهٔ شاه و غلام، شرح اقوال عارفان، اشاراتی به رفض و رافضیه، نکوهش شاعران عصری، قصهٔ مناجات داود (ع)، حکایت نحوی و عامی و صوفی، ترغیب بر تلاوت قرآن و مطالبی چون عدل و نصفت، طمع، ذکر و انواع خفیه و جهر آن، سماع و رقص، بیخودی، شرح رباعیی از پیروان خواجگان، جبر و اختیار، تنزیه و تشبیه باری‌تعالی و دهها موضوع‌دیگر که هیچ‌یك از آنها را در حلیةالابدال نمی‌توان یافت. بنابراین قضاوت آقای شیخ‌الاسلامی دایر بر این که سلسلةالذهب گزارش منظوم حلیه است استوار و سخته نمی‌نماید هرچند که جامی یقیناً مطالبی را از این رساله گرفته است.

پیش از جامی و گویا اندکی پس از ابوالمفاخر یحیی باخرزی، رسالهٔ حلیة الابدال توسط یکی از عارفان فارسی‌زبان فارسی شده است. ترجمان مذکور ـ که شناسه‌های زبانی و سبك نویسندگی او به شیوهٔ نثر نویسندگان سدهٔ هشتم هجری می‌ماند ـ شناخته نیست، آنچه مسلم است این است که او بر مفاهیم عرفانی آگاهی داشته و امانت‌داری در نقل مطالب را می‌شناخته و با شعر فارسی هم مأنوس بوده‌است.

مترجم پیش از ورود به ترجمهٔ متن رساله، دیباچه‌ای کوتاه نگاشته و در آن گفته است که به خواهش دوستی ترجمهٔ تحت‌اللفظی این رساله را متعهد شده. وی از ابن عربی در همین دیباچه به صورت شیخ ما و مهتر ما یاد کرده و در یك‌جا از خودش

۹۶ـ ص ۱۳۰ هفت اورنگ.

به هیأت «داعی» سخن گفته است[97] که اگر معنای لغوی آن منظور نظر مترجم نبوده باشد بی‌تردید ترجمان این رساله، شاه داعی شیرازی است از سادات حسینی شیراز که در ۸۱۰ زاده شده و در ۸۷۰ درگذشته است.[98] داعی از مشایخ نعمة‌اللهی است و دارای آثار منثور و منظوم بسیار، که در نسخه‌های موجود تا ۷۲ رسالۀ کوتاه و بلند می‌رسد.[99] وی همانند خود شاه نعمت‌الله ولی با آثار ابن عربی آشنا بوده و رسالۀ حقیقة الحقائق او را فارسی کرده است. بنگرید به پس از این.

در نسخ موجود از نگاشته‌های شاه داعی، ترجمۀ حلیة‌الابدال موجود نیست، ولی در پیشگفتارهای کوتاه از رسائل فشردۀ شاه داعی شبیه به دیباچه ترجمۀ حلیة‌الابدال، مترجم از خودش به صورت «داعی» و «داعی مسکین» و «داعی فقیر» یاد کرده است.[100] بنابراین احتمال دارد که ترجمۀ حلیة‌الابدال نیز از تلاش‌های او در راه شناسانیدن آثار ابن عربی به فارسی‌زبانان باشد، اما نکته‌ای که بنده را در مورد این انتساب مردد دارد شیوه بیان و سبك نویسندگی شاه داعی است که همگونی و تشابهی در این زمینه میان رسائل دیگر داعی و این ترجمه وجود ندارد.

باری همچنان که گفتیم ترجمۀ حلیة‌الابدال از دستۀ ترجمه‌های تحت‌اللفظی است و تقریباً نزدیك به متن. برای روشن شدن چگونگی این ترجمه قسمتی از متن عربی را با متن ترجمه قیاس می‌کنیم:

حلیة‌الابدال / متن عربی

الحکم نتیجة الحکمة والعلم نتیجة المعرفة فمن لا حکمة له لا حکم له و من لا معرفة له لا علم لـه، والحاکم العالم لله قائم، والحکیم العارف بالله واقف، فالحاکمون العالمون لامیون، والحکماء العارفون بائیون.

حلیة‌الابدال / متن ترجمه

حکم‌کردن بر چیزهای پیدا و ناپیدا که زادۀ حکمت باشد و دانستن آنها نتیجۀ شناخت بود هرکه او را حکمت نباشد او را حکم‌کـردن نبود و هرکـه را شناخت نباشد او را دانش نبود. پس حاکم حکمت و دانایی خدای‌را قائم‌باشد و حکیم شناسا به خدای واقف، پس حکم‌کنندگان دانا و حکمای شناسا روی به خدا دارند.

۹۷ـ ایراد این رساله و ابراز این مقاله را سبب آن بود که دوستی صادق و یاری موافق التماس کرد داعی را به ترجمۀ حلیة‌الابدال که تقریر افتاد از عربی با پارسی تا ادراك مقالات و فهم کلمات مر او را آسانتر بود.

۹۸ـ برای شرح‌حال و آثار او بنگرید به مقدمۀ مرحوم علی‌اصغر حکمت بر دیوان شاه داعی ۱ـ لح، به کوشش دکتر دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۹، و مقدمۀ محمد نذیر رانجها بر نسایم گلشن داعی، اسلام‌آباد ۱۳۶۲.

۹۹ـ ر. ك: احمد منزوی، فهرست گنج‌بخش ۱/۴۰۴ـ۴۲۲.

۱۰۰ـ ر. ك: شانزده رساله از شاه داعی شیرازی، صص ۳۹ ـ ۵۴ ـ ۷۲ ـ ۷۹ ـ ۹۰ ـ ۹۶.

ظاهراً مترجم این رساله خود شاعر بوده و هشت بیت شعر فارسی را در ترجمهٔ فارسی رسالهٔ مورد بحث گنجانیده است. از جمله ابیات هشتگانهٔ مذکور شش بیت آن ترجمهٔ منظوم اشعاری است به عربی، که در متن رساله آمده است به این قرار:

یا من أراد منازل الابدال　　من غیر قصد منه للاعمال
لا تطمعن بها فلست من أهلها　　ان لم تزاحمهم علی‌الاحوال
واصمت‌بقلبك واعتزل عن‌کل‌من　　یدنیك من غیرالحبیب الوالی
فاذا سهرت وجعت نلت مقامهم　　و صحبتهم فی‌الحال والترحال
بیت الولایة قسمت ارکانه　　ساداتنا فیه من الابدال
مابین صمت و اعتزال دائم　　والجوع والسهر النزیه العالی

مترجم در ترجمهٔ این ابیات نوشته است: «و در این حال به حسب آن گفتم»، قطعه:

هر آن که کرد تمنا منازل ابدال　　به عز همت عالی و رتبهٔ اعمال
طمع مدار کز اصحاب آن مقام بود　　ندیده صحبت ایشان نیافته احوال
خموش گرد و بدل اعتزال کلی جوی　　ز غیر هرچه خدایست در مقام وصال
چو گشت نفس تو مجموع نور بیداری　　تراست ربع مقامات زبده ابدال
رسیدگان خداخانهٔ ولایت را　　چهار رکن معول نهاده‌اند نهال
خموشی است و کناره ز خلق و گرسنگی　　ببستن دل و چشمت ز خوابها و خیال[۱۰۱]

متن عربی رسالهٔ حلیةالابدال به سال ۱۳۶۷ هجری از طرف دائرةالمعارف عثمانی در حیدرآباد دکن همراه با دیگر رسائل شیخ اکبر به چاپ رسیده است. اما از ترجمهٔ فارسی این رساله بیش از یك نسخه در دست نیست. و آن نسخه‌ای است که در مجموعهٔ شماره ۲۵۸۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است و همراه با برخی از نگاشته‌های باباافضل کاشی (ص ۱۹۳ـ۲۰۸) می‌باشد. این نسخه به تاریخ چاشت روز یکشنبه ۲۵ شوال ۱۰۶۲ توسط کاتبی به نام شیخعلی کتابت شده است.[۱۰۲]

رسم‌الخط این نسخه ویژگی‌ای خاص ندارد، گ و پ و چ به صورت ك و ب و ج کتابت شده و در بسیاری از مواضع یای کلمات مختوم به مصوت بلند (آ ـ A) در کتابت ظاهر نشده است. در تصحیح این رسالهٔ مترجم، همین نسخه را اساس قرار دادم و آن را با متن عربی حلیةالابدال چاپ حیدرآباد دکن مقابله و قیاس کردم و اختلافات حائز اهمیت ترجمه را با متن عربی سنجیدم و در مواردی اندك صورت عربی عبارات را در پای صفحات متذکر شدم.

۱۰۱ـ گویا آقای سعید نفیسی در حاشیهٔ نسخهٔ موجود از این ترجمه دربارهٔ ابیات مذکور نوشته‌اند: «قطعهٔ باباافضل که در هیچ نسخه‌ای دیده نشده». در این مورد بنگرید به تعلیقات همین مجموعه.

۱۰۲ـ ر. ك: دانش‌پژوه، فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۱۳۸۱/۹.

۲. رسالة الغوثية

دومین رسالهٔ این مجموعه رساله‌ای است عرفانی مملو از آراء و آداب خانقاهیان که مترجم رساله ـ حسن گیلانی ـ آن را از ابن عربی دانسته و نوشته است: «درویشی التماس نمود که رسالهٔ غوثیه شیخ کبیر شیخ محیی‌الدین اعرابی را ترجمه نمایم تا درویشانی که معرفت به زبان تازی ندارند منتفع شوند».[۱۰۳]

و همین مترجم در جای دیگر ـ خاتمهٔ رساله که از اضافات خود اوست ـ آورده که: «این است ترجمهٔ رساله‌ای که منسوب است به شیخ کبیر، و آن درویش در پیش این بی‌بضاعت ارسال فرموده بودند تا جهت ایشان ترجمه نمایم».[۱۰۴]

از عبارات مترجم برمی‌آید که در زمان او رساله‌ای به ابن عربی منسوب بوده است به نام غوثیه، که متن پارسی‌شدهٔ آن را در دست دارید، این انتساب در فهرستهای معاصران نیز تأیید و توکید شده است[۱۰۵] حال آن‌که در منابعی که پیرامون احوال و آثار ابن عربی نوشته شده، مانند کتابهای پلاسیوس و محسن جهانگیری از این رساله یاد نشده است.

اما رساله‌ای هست در عرفان به نام غوثیه منسوب به ابومحمد عبدالقادر حسینی گیلانی (م ۵۶۱) که انتساب آن به گیلانی براساس ترجمه و شرح صدیقی قادری ـ به نام مکالمات غوث اعظم ـ و ترجمهٔ عبدالرزاق و شروح عبدالکریم انصاری چشتی و عبدالواحد ـ به نام الهامات ـ به گیلانی نسبت داده شده.[۱۰۶] آغاز رساله مطابق است با همین غوثیه که در این مجموعه می‌بینیم به این قرار:

متن عربی غوثیه جیلانی	ترجمهٔ غوثیه منسوب به ابن عربی
قال عزوجل لی: یا غوث‌الاعظم! قلت لبیك یا رب، قال کل طور بین‌الناسوت والملکوت فهی شریعة.	گفت‌پروردگار مرا که: ای غوث‌اعظم! گفتم لبیك ای پروردگار غوث، پس گفت جل جلاله که: هر طوری که میان ناسوت و ملکوت است اطوار شریعت است.

این انتساب نیز در رساله‌های تحقیقاتی‌ای که پیرامون احوال آرا و آثار جیلانی به نامهای «پیران پیر» از محمد فیاض‌خان، و «سیرت غوث‌الثقلین» از ابوحامد محمد

۱۰۳ـ دیباچهٔ مترجم، ورق ۱ ر.

۱۰۴ـ خاتمهٔ مترجم، ورق ٦ ر.

۱۰۵ـ ر. ك: دانش‌پژوه، فهرست فیلمها ۵٦۱/۱، احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۰۸٦/۲. در نسخه‌های خطی ـ نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی ۲۰۳/۵ از مجموعه‌ای یاد شده در مجلس شورا که یکی از رساله‌های آن غوثیه است از حسن گنجه‌یی، بنگرید به پس از این در همین مقدمه که این نسخه متن عربی غوثیه است.

۱۰٦ـ ر. ك: احمد منزوی، فهرست مشترك پاکستان ۲۱/۳ـ۱۷۱۸.

ضیاءالله قادری[107] نوشته شده، تأیید نشده است.

از سوی دیگر کتابشناسی‌ای که عثمان یحیی برای آثار و مؤلفات شیخ اکبر نوشته است تحت شمارهٔ ۱۹۴ از رسالهٔ غوثیهٔ او یاد کرده. نیز نسخه‌هایی از متن عربی این رساله در موزهٔ ملی پاریس به شمارهٔ ۴۸۰۰، و موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ ۵/۷۵۴، و کتابخانهٔ اسکوریال به شمارهٔ ۲/۴۱۷ هست که در آنها رسالهٔ مورد بحث از جمله نگاشته‌های ابن عربی دانسته شده: نیز هم نسخه‌ای از این رساله در دارالکتب الظاهریه نگهداری می‌شود و در آن آمده است که ابن عربی الهامات غوثیه را در جبل فتح به سال ۶۱۰ هجری ملهم شده. آغاز این نسخه پس از خطبهٔ ثنائی آن مطابق با ترجمهٔ فارسی غوثیهٔ موجود در این مجموعه است به این قرار: «الحمدلله کاشف‌الغمة والصلاة علی نبیه خیر الامة. اما بعد، قال الغوث الاعظم، قلت لبیك یارب‌العرش. قال کل طور بینَ الناسوت و الملکوت فهی شریعة، و کل طور بین‌الملکوت والجبروت فهی طریقة».[108]

باری، همچنان که دیدیم رسالهٔ غوثیه براساس سخنان مترجم ما و نسخه‌های موجود از متن عربی رساله و تحقیقات معتبر معاصران از نگاشته‌های ابن عربی شمرده شده و براساس چهار شرح آن ــ که قادریان شبه‌قاره هند و پاکستان پرداخته‌اند ــ از عبدالقادر جیلانی.

نگارندهٔ این سطور رسالهٔ غوثیه را بدون هیچ شك و تردیدی از مؤلفات ابن عربی می‌دانم و انتساب آن را به جیلانی از گمانهای متأخران بشمار می‌آورم، برای اثبات این دعوی دلایل زیر کافی به نظر می‌رسد:

نخستین دلیل ما اظهار نظر حسن گیلانی است دایر بر این که این رساله از ابن عربی می‌باشد. او مترجم اینَ رساله است و همان‌طور که در خاتمهٔ رساله گفته، متن عربی غوثیه را یکی از بزرگان درویش برای ترجمه‌کردن به نزد او فرستاده بوده‌است. و این خود می‌نمایاند که خانقاهیانی دیگر نیز بوده‌اند که رسالهٔ غوثیه را از شیخ اکبر می‌دانسته‌اند. علاوه بر این جمیع نسخه‌های متن عربی به نام ابن عربی شناخته شده است[109] و تحقیقات ابن‌عربی‌شناسان مانند عثمان یحیی هم مؤید همین نکته است.

اما دلیلی که این رساله را به عبدالقادر گیلانی نسبت داده‌اند مبتنی‌بر دو نکتهٔ زیر است:

یکی این که لقب گیلانی و ابن عربی «محیی‌الدین» است و احتمالا بعضی از قادریان متأخر شبه‌قارهٔ هند و پاکستان براثر عدم دقت، گویا نسخه‌ای از اینَ رساله را در دست داشته‌اند که فقط لقب شیخ اکبر یعنی محیی‌الدین را می‌نموده و آنان با توجه به همین لقب رسالهٔ مورد بحث را به نام نگاشته‌ای از نگاشته‌های گیلانی

۱۰۷ــ هر دو رساله به زبان اردو است و در پاکستان چاپ شده.

۱۰۸ــ ر. ك: محمد ریاض المالح، فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة، التصوف، الجزء الاول، ص ٦٤٣.

۱۰۹ــ ر. ك: به همین مقدمه، پیش از این.

ترجمه و شرح کرده‌اند. [برای این ترجمه‌ها و شرحها بنگرید به همین مقدمه، پیش از این.]

مسألهٔ انتساب رساله‌هایی که فقط نام «محیی‌الدین» داشته است به ابن عربی در موارد دیگر نیز دیده شده. از آن جمله است مثلا رسالهٔ عرفانی که در فهرست نسخه‌های خطی سپهسالار (بخش ۵ صفحهٔ ۱۶) به محض این که کلمهٔ «محی‌دین» نه «محی‌الدین» به نظر مالك نسخه و فهرست‌نگاران خورده است آن را از شیخ اکبر دانسته و نوشته‌اند: «باید ترجمهٔ رساله‌ای از محیی‌الدین عربی باشد و نام او در دیباچه هست».۱۱۰

دو دیگر این که عبدالقادر گیلانی قصیده‌ای بلند دارد به عربی، به نام غوثیه۱۱۱ که دقایقی عرفانی را در آن عنوان کرده و بارها به فارسی و اردو ترجمه و شرح شده است. علاوه بر این دو دلیل، ارتباطی که بر اثر وجود نام و سخنان گیلانی در فتوحات مکی، و نیز کارهای دقیق عبدالکریم جیلانی قادری در خصوص آراء شیخ‌اکبر، همچون تلخیص فتوحات والانسان الکامل الی الاوائل والاواخر او، بین ابن عربی و طریقهٔ قادریه وجود داشته در انتساب غوثیه به گیلانی بی‌تأثیر نبوده است.

دلیلی استوارتر در این که غوثیه از شیخ اکبر است موضوع این رساله است. موضوعات و مفاهیم این رساله دقیقاً همانند و شبیه به موضوعاتی است که ابن عربی در فتوحات و فصوص و دیگر مؤلفات خود عنوان کرده است. مانند ظهور بی‌مثل حق در انسان، مکانیت حق، سفر باطن، اتحاد، حجاب‌بودن محبت میان محب و محبوب، رقص ارواح در قالبها، رؤیت، حقیقت فقر، کارکرد عقل و دل و نفس و روح، بندگی‌کردن بی‌مراد، این که صاحب رساله خود ولی است، حجاب اهل طاعت، معراج سالك، تشبیه و تنزیه، و دیگر مفاهیمی که رایحهٔ محیی‌الدینی دارد. به همین جهت است که مترجم در دیباچهٔ خود نوشته که: مکالمات این رساله از قبیل شطح است، پس می‌باید که آن را از نااهلان که اطلاع بر قواعد ارباب مواجید ندارند دور نگهداری.۱۱۲

باری ترجمان این رساله حسن گیلانی است که از احوال او اطلاعی دقیق‌نداریم، البته اشاراتی در کتابهای عرفانی متأخر دربارهٔ او هست. مثلا معصومعلیشاه شیرازی و بدخشانی۱۱۳ از او نام برده‌اند، به‌طوری که او را از مریدان نورالدین حمزه‌بن

۱۱۰ـ عکس این رساله را که در مجموعهٔ شماره ۶۴۵۰ مدرسهٔ عالی شهید مطهری (سپهسالار) محفوظ است تهیه کردم و سراپا خواندم، رساله‌ای است بسیار شاعرانه و عمیق از نگاشته‌های شیخی‌ها.

۱۱۱ـ ر. ك: محمد فیاض‌خان، پیران پیر ص ۱۲۲، و برای متن آن با ترجمهٔ اردو بنگرید به ابوالحامد محمدضیاءالله قادری، سیرت غوث الثقلین صص ۲۲۴ ـ ۲۳۰.

۱۱۲ـ و به همین دلیل است که مترجم در خاتمه، برخی از مطالب این رساله را با آرای شیرین مغربی ـ که خود ابن‌عربی‌مآب بوده ـ قیاس کرده است.

۱۱۳ـ طرائق الحقائق ۳/۶۰، جامع السلاسل، خطی، سلسلهٔ نعمةاللهی.

عبدالملك بیهقی طوسی (م ۸۶۶) ـ که از دست شاه نعمت‌الله ولی کرمانی خرقه گرفته ـ دانسته‌اند، بنابراین حسن گیلانی ـ که صاحب طرایق او را با کلمهٔ «شیخ» وصف کرده ـ از عارفان سدهٔ نهم هجری است، ترجمهٔ رسالهٔ غوثیه و دیگر آثار او نیز همین نکته را تأیید می‌کند. حسن گیلانی از مشایخ عمیق سدهٔ نهم هجری بوده و دیباچه و خاتمه‌ای بلند که بر ترجمهٔ رسالهٔ غوثیه در خصوص مراتب کشف و تجلی و سر و خفی و روح و مواجید نوشته، نمایندهٔ عمق دید و بینش اوست نسبت به دقایق عرفانی و مصطلحات و مفاهیم خانقاهی.

گیلانی سوای ترجمهٔ غوثیه، سه‌رسالهٔ بسیار ارزنده‌دیگر نیز دارد: یکی رساله‌ای است در عشق و عاشق و معشوق، که با نثری سخت عاشقانه و شاعرانه همراه با اشعاری از مؤلف پرداخته شده. دیگر جامع‌الکلم که در آن از مراتب تجلی و انواع آن بتفصیل بحث شده و حاوی فوایدی عصری نیز هست. سدیگر ترجمهٔ سلامان و ابسان که از روی گفتار خواجه‌نصیرالدین طوسی برداشته است. از رساله‌های گیلانی نسخه‌هایی موجود است، نگارندهٔ این سطور مجموعهٔ رسائل او را فراهم آورده و امید است که در آینده به نشر آنها و نیز شناسانیدن این چهرهٔ گمنام عرفان ایران توفیق یابد.

از ترجمهٔ رسالهٔ غوثیه تاکنون بیش از یك نسخه شناسانیده نشده و آن نسخه‌ای است که به خط شکسته نستعلیق خفی و ریز به صورت چلیپا در ۱۰۸۵ همراه رسالهٔ عشق گیلانی کتابت شده و به نشانی M.S. 2. در کتابخانهٔ بودلیان آکسفورد نگهداری می‌شود.[114] در این مجموعه رسالهٔ مذکور را براساس همین نسخه تصحیح کردیم و در خصوص رسم‌الخط آن به مانند رسالهٔ حلیة‌الابدال عمل کردیم. بنگرید به همین‌مقدمه، پیش از این.

۳. أسرار الخلوة

سومین رسالهٔ این مجموعه ترجمهٔ رساله‌ای است از ابن عربی به نام اسرار الخلوة.[115] ابن عربی پیرامون خلوت در فتوحات مکیه[116] بحث کرده، و معرفت خلوت‌نشینی و شناخت زمان ترك خلوت را باز نموده، و نیز در سه رسالهٔ جداگانه: یکی همین رساله، و دیگر، رساله‌های تحفة‌السفرة و الانوار فیما یمنح صاحب‌الخلوة من الاسرار از خلوت، آثار و شرایط آن سخن گفته است. آسین پلاسیوس علت توجه زیاد ابن عربی را به مسألهٔ خلوت در این می‌داند که تحفظات و احتیاطهای لازم در

۱۱۴ـ ر. ك: منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۰۸۶/۲. نسخهٔ دیگری که از ترجمهٔ غوثیه در فهرست آقای منزوی، و نیز در نسخه‌های خطی ـ نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ـ ۲۰۳/۵ معرفی شده و در کتابخانهٔ مجلس شورا به شمارهٔ (٦٦ نجم) محفوظ است متن عربی غوثیه است نه ترجمهٔ آن.

۱۱۵ـ ر. ك: دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی ص ۱۰۸ ش ۲٥٦.

۱۱٦ـ فتوحات ج ۲، فی معرفه الخلوة ص ۱٥۰، و فی معرفه ترك الخلوة ص ۱٥۲.

خلوت، بین صوفیان اندلس معمول نبوده است.۱۱۷

باری، ابن عربی در خصوص خلوت شرایطی عنوان می‌کند که سالك خلوت‌نشین باید پیش از دخول به خلوتخانه به انها توجه داشته باشد. نخستین شرط خلوت طهارت نفس است که دو روی آن، یعنی طهارت ظاهر و باطن را، متضمن می‌باشد و از پس خلوت بر سالك بایسته است که روزهٔ ظاهر و باطن را حفظ کند؛ زیرا بدون ورع هیچ کسی به اشراق ـ که نتیجهٔ خلوت است ـ نمی‌رسد. پس از ان بر سالك لازم است که به مقام زهد رسد و سپس به توکل، که بدون توکل در خلوت سالك پرتوی از انوار علوی نخواهد تابید، و در بدایت احوال متوکل چهار کرامت ظاهر می‌شود: طی ارض، رفتن بر آب، اختراق هوا، و اکل از کون. خلوت‌نشین که به این درجه می‌رسد حال او به مقام مبدل می‌گردد و کرامتهای حسی مانند آگاهی‌یافتن از مغیبات، و معنوی مانند توفیق‌یافتن بر مکارم اخلاق و تحفظ واجبات و طهارت دل.

اما سالك را می‌باید که پیش از خلوت، عزلت اختیار کند و نفسش را به انفراد و قلت طعام و کلام و منام امتحان کند. وقتی که نفس را کامیاب یافت آنگاه به خلوت درآید و به ذکر بپردازد و خاطر را جمع سازد تا آن که نفس ناطقهٔاو از هیکل‌جسمانی منسلخ گردد و در ملاء اعلی در بحر محبت غرق گردد.

و هم خلوت‌نشین را می‌باید که معرفت بر واردات ملکی و شیطانی داشته باشد، و اصل معرفت این واردهای دوگانه استواری و عزم آن در درون سالك است که اگر وارد شیطانی باشد سالك متغیر می‌شود و نااستواری در اعضای او رخ می‌نماید، و اگر ملکی باشد برغم اینْ خواهد بود، و ملکی در هر صورتی که بر سالك خلوتی وارد شود، باید که خلوت‌نشین آن را نطلبد و حق را طلب کند زیرا که:

خلاف طریقت بود کأولیا تمنا کنند از خدا جز خدا

به هرگونه، ترجمان اسرارالخلوة شیخ اکبر ناشناخته است و در متن ترجمه هیچ‌گونه اشاره‌ای که ما را به مترجم و زمان او دلالت کند دیده نمی‌شود، نثر ترجمه مفهوم و روان است اما یکدست و همگون نیست گاهی به صورت ترجمه‌های تحت‌اللفظی است و گاهی هیأت ترجمه‌های آزاد را دارد.

از ترجمهٔ رسالهٔ مورد بحث یك نسخه می‌شناسیم که به شمارهٔ ۳۱۹/۱۸۶ جزو گنجینهٔ نسخه‌های خطی شیرانی نگهداری می‌شود.۱۱۸ این نسخه به خط نستعلیق هندی کتابت شده و کاتب در پایان نسخه نوشته است: تمت هذه فوائد من ترجمة رسالة اسرارالخلوة للشیخ ابن‌العربی قدس سره، هرچند منقول عنه غلط بود اما چون ترجمهٔ رسالهٔ شیخ رضی‌الله عنه بود تبرکاً و تیمناً تحریر نمود که دانهٔ کاملاًبه از خرمن

۱۱۷ـ ر. ك: ابن عربی، حیاته و مذهبه صص ۱۸۲ـ۱۸۴.

۱۱۸ـ محمد بشیر حسین، فهرست مخطوطات شیرانی ۲ / ۲۰۰ ش ۱۰۸۸، عکس این نسخه را فاضل ارجمند آقای سید خضر نوشاهی، مؤلف نسخه‌های خطی گنجینهٔ آذر زحمت‌کشیدند و برای بنده فرستادند که از این همکاری ایشان تشکر می‌کنم و منت‌پذیرم.

نافصان است».۱۱۹

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارم از رسالهٔ اسرارالخلوة تاکنون همین نسخه به دست آمده است و نسخهٔ دیگری که آقای احمد منزوی از این رساله نشان داده‌اند۱۲۰ و گفته‌اند که در کتابخانهٔ ملی تهران نگهداری می‌شود ترجمهٔ اسرارالخلوة نیست بلکه ترجمهٔ الانوار ابن عربی است که پس از این دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت.

به‌هرحال، ما همین نسخهٔ یگانه را اساس کار در تصحیح این رساله قرار دادیم و در خصوص رسم‌الخط آن مانند رسالهٔ پیشین عمل کردیم.

۴. حقیقة الحقائق

حقیقة الحقائق چهارمین رسالهٔ این مجموعه است که مترجم آن را «رسالهٔ شیخ» نامیده و در دیباچهٔ خـود نوشته است: «این رسالـه‌ای است کـه قطب‌المحققین و سیدالموحدین شیخ محیی‌الدین عربی از برای یکی از مریدان خود نوشته... پارسی کرده شد ترجمهٔ صرف که اگر کسی از عربی عاجز باشد در پارسی آن تأمل نماید».

همچنان که می‌بینید هیچیك از نسخه‌های موجود از ترجمهٔ این‌رسالهٔ محیی‌الدین، نام رساله را ندارد، نگارنده بر اثر جستجو و تتبع در رساله‌های کوتاه شیخ، اعم از خطی و چاپی متوجه شدم که نام این رساله حقیقة الحقایق است.۱۲۱ اصل متن عربی دارای ۸ فصل، و هر فصل در چند اصل است که مترجم خطبه و دیباچهٔ متن عربی را ترجمه نکرده و قسمتی از دیباچهٔ مؤلف را در دیباچهٔ خـود گنجانیده، و نیز مطالب رساله را در شش فصل فارسی کرده است.

ترجمان رساله شاه داعی شیرازی است که در بحث پیرامون ترجمهٔ حلیة‌الابدال از او به اختصار یاد کردیم، اما موضوع این رساله از جهت شناخت ابن عربی حائز اهمیت و قابل توجه است. مؤلف در این رساله نخست به بحث دربارهٔ حقیقة‌الحقایق پرداخته و میان عالم کبیر و عالم صغیر قیاس و تطبیق کرده و از خلافت عالم صغیر ــ انسان ــ و شناخت و اصالت او سخن گفته، و چگونگی معرفت عقلی و شهودی و قیاس آن دو را با همدیگر نشان داده، و صفات و اسماء و ظهور حق در مظاهر اسماء را به بحث گرفته، و مظهر اعلای اسماء را ــ که انسان کامل باشد ــ بنموده است.

از ترجمهٔ حقیقة‌الحقایق تاکنون سه نسخهٔ خطی به دست آمده که نگارنده در این چاپ هر سه نسخه را تهیه و مقابله کرده است.

۱۱۹ــ چون متن عربی اسرارالخلوة چاپ نشده و نسخه‌ای از آن در دست بنده نبود نسبت به این سخن کاتب نمی‌توانم قضاوت کنم.

۱۲۰ــ ر. ك: فهرست مشترك پاکستان ۱۲۵٤/۳.

۱۲۱ــ از جمله نسخه‌های معتبر این رساله ــ که مورد استفادهٔ بنده بوده ــ نسخهٔ شمارهٔ ۶۷۵/۹ کتابخانهٔ ملی ملك است ر. ك: فهرست نسخه‌های خطی ملك ۱٤٤/۵، و نیز ر. ك: ن. مایل هروی، یادداشتهایی بر هامش فهرست مشترك پاکستان، دانش، فصلنامهٔ رایـزنی فرهنگی ایران در اسلام‌آباد، دوره ۱، شماره ٤ ص ۹۱.

یکی نسخهٔ شماره ۸۴۹ کتابخانهٔ گنج‌بخش در اسلام‌آباد پاکستان، که همراه با دیگر نگاشته‌های شاه داعی شیرازی است با تاریخهای ۸۸۲ـ۸۹۵ هجری. این نسخه در هامش مجموعهٔ مذکور صفحات ۵۹۰ـ۵۹۵ به خط نستعلیق و کم‌غلط نویسانیده شده است.۱۲۲

دومین نسخهٔ این رساله به شمارهٔ B.P. 5268 MS Elliot 48 در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود همراه با دیوانهای سه‌گانهٔ او که در ۱۶ رجب سال ۷۷۹ توسط سلطان علی شیرازی کتابت شده و اغلاطی مهم و افتادگیهایی چشمگیر دارد.۱۲۳

سومین نسخهٔ ترجمهٔ حقیقة الحقایق نسخه‌ای است در مجموعهٔ شماره ۲۵۹ کتابخانهٔ شخصی آقای دکتر اصغر مهدوی، که به سال ۱۰۷۳ هجری کتابت شده و قسمتی از دیباچهٔ مترجم را ندارد، و نیز افتادگیهای آن کم نیست. این نسخه را آقای دکتر علی شیخ‌الاسلامی در جشن‌نامهٔ هانری کربن (۱۷۳ـ۱۷۹) عرضه کرده و فصلهای رساله را با سلیقهٔ خود در نسخه جای داده‌اند.

با آن‌که نسخهٔ‌گنج‌بخش صد سال دیرتر از نسخهٔ موزهٔ بریتانیاکتابت‌شده، ولی قیاس آن دو، می‌نمایاند که کاتب نسخهٔ گنج‌بخش مردی عارف‌مشرب و دقیق بوده و در استنساخ نسخه کوشیده است تا سطری یا کلمه‌ای نیفتد و یا به صورت مغلوط ضبط نشود. از اینرو بنده همین نسخه را با رمز «گن» اساس کار تصحیح ترجمهٔ حقیقة الحقایق قرار دادم و با دو نسخهٔ موزهٔ بریتانیا و نسخه‌های مهدوی بر اساس طبع آقای شیخ‌الاسلامی‌که باعلامتهای رمزی «بریت» و «مهد» در پای صفحات مشخص شده مقابله کردم و در مواردی اندك مانند ضبط گ و چ و پ ـ که در نسخه‌ها ك و ج و ب بود ـ در رسم‌الخط نسخه‌ها تصرف کردم.

۵. معرفة رجال الغیب

پنجمین رسالهٔ این مجموعه رساله‌ای است کوتاه و مختصر در معرفت رجال‌الغیب و اصناف اولیا. ابن عربی نگاشته‌ای به نام «رسالة فی رجال الغیب» دارد۱۲۴ و نیز در فتوحات مکی جای جای دربارهٔ اصناف اولیا و رجال غیب سخن گفته است، اما بر ما آشکار نیست که آیا این رساله ترجمهٔ رسالة فی رجال الغیب اوست یا این که مترجم با توجه به فتوحات این رساله را ساخته و پرداخته است. مترجم ـ که هیچ نام و نشانی از او نداریم ـ پس از خطبه و دیباچه‌ای کوتاه می‌نویسد: «و حضرت قطب‌الموحدین شیخ محیی‌الملة والدین الاعرابی قدس‌سره در دو دفتر از فتوحات مکی و در چند کتب

۱۲۲ـ احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی گنج‌بخش ۵۸۰/۲، فهرست مشترك ۱۳۴۸/۳، از دوست محقق و عارفم آقای محمد نذیر رانجها تشکر می‌کنم که براثر خواهش بنده عکس این رساله را تهیه کردند و در اختیارم گذاردند.

۱۲۳ـ این نسخه را آقای دکتر دبیرسیاقی در شانزده رساله از شاه داعی شیرازی به‌سال ۱۳۴۰ در تهران انتشار داده‌اند.

۱۲۴ـ ر. ك: محیی‌الدین بن عربی ص ۱۱۲ ش ۳۵۴.

متفرقه از تصانیف خود شرح حال ایشان مبسوط بیان فرموده است».

به هر حال، بحث پیرامون اصناف اولیا و رجال غیب در تصوف و عرفان اسلامی بحثی است بسیار دقیق، و با آن که رجال وجهه غیبی و روحانی‌محض دارند جسمانیت آنها نیز مورد نظر مشایخ صوفیه هست. در این خصوص عزالدین نسفی، مؤیدالدین جندی، علاءالدوله سمنانی، محمد لاهیجی، چرخی، و حتی مورخانی چون حمدالله مستوفی بحث کرده‌اند[125] که بررسی و قیاس نقد انها در این مقدمه ــ که به لحاظ آشنایی خوانندهٔ ارجمند پیش از ورود به متن رسائل تهیه شده ــ میسور و مقدور نیست،[126] ولی جا دارد اگر پیرامون این مبحث رساله‌ای تحقیقاتی و تطبیقی به انضمام نصوص تاریخی مربوط به آن فراهم آید.

باری، ابن عربی ــ که در فصوص بصراحت به ولی بودن خود اشاره دارد ــ در این رساله غوث را ــ که قطب‌الاقطاب همو است ــ امام و پیشرو ابدال و رجال‌الغیب می‌داند، و این همان تعریفی است که قلقشندی از این کلمه ارائه داده.[127] آنگاه که اصناف اولیا نماز صبح را در مکه معظمه به امامت غوث گزاردند و اوراد مربوط را خواندند به اجازهٔ او به اطراف عالم می‌روند و مردم را مدد می‌رسانند. یکی از اصناف رجال غیب به نظر شیخ اکبر طایفه‌ای‌اند موسوم به بهادران (مطابق با هفت‌تنان در الانسان الکامل و شرح گلشن راز) که بر قلب ابراهیم (ع)اند و جهان را به هشت بهره قسمت کرده‌اند[128] و هریك از آنان در جهتی و در روزی معین به اهل عالم مدد می‌رسانند، و اگر کسی از آنان امداد طلبد بایستی که اذکار و ادعیه‌ای خاص بخواند تا آنان به کمك او آیند. ابن عربی شرایط این ذکرها و وردها را همراه با لفظ ذکرها آورده که مترجم نیز لفظ عربی اذکار را حفظ کرده است.

از ترجمهٔ رسالهٔ معرفة رجال‌الغیب ابن عربی تاکنون یك نسخه شناسانیده شده و آن نسخه‌ای است به خط نستعلیق حسین‌بن حسینی با تاریخ ۹۱۸ هجری که به شماره ۵۵۷ در کتابخانهٔ دانشکده الهیات دانشگاه‌فردوسی ــ مشهد ــ محفوظ‌است.[129] ما رسالهٔ مورد بحث را براساس همین نسخه نویسانیدیم و با حواشی و تعلیقات و پیوست لازم در این مجموعه گنجانیدیم.

۱۲۵ــ ر. ك: الانسان الکامل ۳۱۷، نفحة الروح ۹۳، مفاتیح‌الاعجاز ۲۸۲، العروة لاهل الخلوة. ۳۶۰، ابدالیه ۱۷، تاریخ گزیده ۶۷۸ و دیگر کتابهای عرفانی.

۱۲۶ــ اگر مجال باشد نص گفتار عارفان مذکور را تحت عنوان پیوست پس از تعلیقات این کتاب خواهیم آورد ان‌شاءالله تعالی.

۱۲۷ــ صبح‌الاعشی ۲۱/۶: الغوث ـ من‌القاب الصوفیة، و هو عندهم لقب علی القطب الذی هورأس الاولیاء واصله فی‌اللغة من قول الرجل واغوثاه و قل ان تستعمله الکتاب بل لم یستعملوه مضافا الی یاء النسب أصلا.

۱۲۸ــ ظاهراً مترجم دچار اشتباه شده، زیرا هفت‌تنان می‌بایست جهان را به هفت جهت تقسیم کنند و هریك در طرفی از اطراف هفتگانهٔ عالم به اهل عالم مدد رسانند.

۱۲۹ــ فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد ۴۹۱/۱. از دوست ارجمند آقای میردامادی که این نسخه را در اختیار بنده قرار دادند تشکر می‌کنم.

۶. نقش الفصوص

ششمین رسالهٔ این مجموعه که مفصلترین رسالهٔ مجموعهٔ حاضر نیز هست ترجمهٔ متصرفانهٔ نقش الفصوص محیی‌الدین ابن عربی است. ابن عربی این رساله را پس از ۶۲۷ هجری ـ که سال تألیف فصوص‌الحکم است ـ نوشته، زیرا این رساله تلخیص و لب فصوص‌الحکم اوست.[۱۳۰] البته باید توجه داشته باشیم که تلخیص در اینجا نه بدان معنی است که ابن عربی فصوص را روبرویش گذارده و لب آن را اختیار کرده باشد، بل می‌توان گفت که مؤلف پس از تألیف فصوص لب آن را گویا به مدد ذهن و دریافت خود از فصوص مجدداً تحریر کرده و نقش الفصوص را ساخته است. شیخ اکبر در نقش بیشتر به این نکته پرداخته تا حکمت خاص هریك از انبیا را بنماید، و به قول آقای ویلیام چیتیك در ضمن آن به دو بحث کلی توجه بدهد: یکی بحث «مرتبهٔ تعین ثانی، و در نتیجه اسماء الهی و اعیان ثابته‌ای که در آن مرتبه متعین می‌شوند»، و دیگر مبحث مربوط به «انسان کامل و مراتب مختلف سالکان الی‌الله در رسیدن به مقام کمال».[۱۳۱]

نقش الفصوص ابن عربی ـ هرچند نه چونان فصوص‌الحکم او ـ در میان فارسی‌زبانان مشهور و مقبول بوده و دو عارف سدهٔ نهم هجری به ترجمه و شرح آن اهتمام کرده‌اند: یکی جامی که به قول خودش «چون مرقع صوفیان هر پاره‌ای از جایی اندوخته و به رشتهٔ مناسبت و رابطهٔ ملائمت بر یکدیگر دوخته[۱۳۲] و شرحی به نام نقد النصوص بر آن نوشته است» و مقدمه‌ای هم در مباحث اساسی مکتب ابن عربی مانند وجود تعینات اول و دوم، اعیان ثابته، عوالم ارواح و مثال و اجسام و وحدت وجود بر آن افزوده و بی‌تردید یکی از بهترین و جامع‌ترین شروح بر نقش الفصوص شیخ اکبر را پرداخته است.

در همین دوره پیشتر از جامی شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۷۳۰ـ۸۲۷) به ترجمهٔ نقش‌الفصوص دست یازیده است. کرمانی در آثار ابن عربی تأمل داشته و در این زمینه قلم زده است. او فصوص‌الحکم و نقش‌الفصوص را دوست می‌داشته و طی ابیاتی این دو کتاب شیخ را ستوده.[۱۳۳] کرمانی در خصوص آثار محیی‌الدین تحقیقات

۱۳۰ـ جامی گوید: نقش الفصوص که محیی‌الحق والملة والدین محمدبن علی‌العربی از کتاب فصوص‌الحکم که خاتم مصنفات وی است اختصار فرموده است. نقد النصوص ۱۸، نیز رك: حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ستون ۱۹۷۵.

۱۳۱ـ نقد النصوص، مقدمهٔ مصحح، چهل و نه.

۱۳۲ـ نقد النصوص ص ۱۹.

۱۳۳ـ دربارهٔ فصوص گوید:

کلمات فصوص بر دل ما　　چون نگین در مقام خود بنشست
از رسول خدا رسیده به او　　باز از روح او به ما پیوست

و در مورد نقش الفصوص گوید:

لفظ او احسن عبارات است　　معنیش اشرف اشارات است

و گزاره‌های زیر را نوشته است:

۱ــ تحقیق فصوص‌الحکم یا رسالهٔ فصوصیه، که به خواهش دوستی، سر هر فص از فصوص را بیان داشته است.

۲ــ شرح فص اول از فصوص‌الحکم، که گزاره‌ای است متأثر از شروح کاشانی و قیصری بر فص آدمی.

۳ــ شرح ابیات فصوص‌الحکم، که گاه ترجمه و گاه شرح اشعار آن کتاب است.

۴ــ ترجمهٔ متصرفانهٔ نقش الفصوص موسوم به جواهر، که عده‌ای به نادرست آن را شرح فصوص الحکم دانسته‌اند.۱۳۴

همچنان که گفتیم، کرمانی نقش الفصوص ابن عربی را دوست می‌داشته و آن‌را می‌ستوده و از آن به صورت «نقوش فصوص» یاد می‌کرده۱۳۵ ولی ترجمه گونه‌ای که از آن کتاب به فارسی ارائه داده است بوی محیی‌الدینی ندارد و خشك است و در برخی از موارد فرسنگها دور از اصل متن عربی، پس شگفت نیست اگر آقای دکتر عبدالحسین زرین‌کوب دربارهٔ آن می‌نویسند: از جملهٔ رسالات کرمانی در زمینهٔ تقریــر آراء ابن عربی رساله‌ای موسوم به جواهر در ترجمهٔ فصوص الحکم(؟!) را می‌توان یاد کرد که در آن به مناسبت اشارت به هر فصی از فصوص بیست و هشتگانهٔ ابن عربی آنچه را ملخص آن باب می‌پندارد در طی کلمه‌ای چند با نثری آمیخته به نظم و با شیوه‌ای نزدیك به سبك لمعات عراقی به بیان می‌آورد(!) با این همه لطف و شوری که از جهت شاعری در کلام عراقی هست در سخن شاه نعمةالله نیست و هرکس این رساله را با لمعات عراقی که تا حـدی سرمشق آنست مقایسه کند این تفاوت را انکارناپذیــر می‌یابد».۱۳۶

به هر حال، همان‌گونه که گفتیم، ترجمهٔ کرمانی ترجمه‌ای است دور از اصل عربی. چنانچه قیاس فص یوسفی در این ترجمه با متن عربی آن کتاب (طبع حیدرآباد ص ۵) این جدایی را می‌نمایاند. همچنان گاهی مترجم قسمتی از عبارات متن را نادیده گرفته و به ترجمهٔ آن نپرداخته است. احتمال دارد که نسخهٔ مورد استفادهٔ او این کمبودها را داشته بوده. از آن جمله است مثلا اینْ عبارات فص اسماعیلی که در متن عربی، طبع حیدرآباد (ص ۴) هست و در ترجمهٔ کرمانی منظور و ملحوظ نبوده: «وجود العالم الذی لم یکن ثم کان یستدعی نسباً کثیرة فی موجده أو اسما ما شئت، فقل لابد من ذلكَ و بالمجموع یکون وجودالعالم».

از ترجمهٔ نقش‌الفصوص نسخه‌های متعدد در دست داریم، در تصحیح این رساله از سه نسخهٔ زیر استفاده کرده‌ایم:

۱۳۴ــ ر. ك: دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران ص ۱۵۰، دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین‌بن عربی ص ۴۳۳، پاورقی شماره ۲.

۱۳۵ــ ر. ك: ترجمهٔ نقش الفصوص، همین مجموعه، دیباچهٔ مترجم. نیز بنگرید به آغابزرگ الذریعه ۲۴/۲۸۰.

۱۳۶ــ دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران ص ۱۵۰.

۱ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۵۷۹، که اساس کار ما بوده و در قسمت اختلاف نسخه‌ها با رمز «رض» نشان داده شده است.

۲ـ نسخهٔ مقابله‌شدهٔ آقای دکتر نوربخش که از روی پنج نسخه عرضه شده (رسائل ۳۹۱/۴) و ما در این چاپ از آن با رمز «چ» یاد کردیم.

۳ـ نسخهٔ متن عربی نقش‌الفصوص، طبع حیدرآباد دکن به سال ۱۳۶۷ هجری، که در بخش اختلافات نسخ با رمز «عربی» از آن یاد کرده‌ایم.

۷. ابیات دهگانه

هفتمین رسالهٔ این مجموعه ترجمه‌ای شرح‌گونه از ده بیت شعر ابن عربی است. می‌دانیم که ابن عربی از طبعی سرشار برخوردار بوده و با آن که در فتوحات، فصوص و دیگر رسائل خود از سروده‌هایش گنجانیده است ولی سوای این اشعار دیوانی داشته به نام ترجمان الاشواق[۱۳۷]، که حدیث نفس او بوده در خصوص عین‌الشمس و البهاء نظام دختر شیخ مکین‌الدین اصفهانی، و بعدها خودش این تغزلات را شرح کرده و معانیی عرفانی برای نمایه‌های عاشقانهٔ آن اشعار نشان داده است. سوای ترجمان الاشواق دیوانی دیگر دارد به نام «الدیوان الاکبر»[۱۳۸] که ظاهراً مترجم و شارح این رساله، ده بیت از قصیده‌ای از همین دیوان او برگزیده و ترجمه‌ای شرح‌گونه کرده است.

مترجم این ابیات دهگانه خواجه علی‌بن محمدبن افضل‌الدین محمد ترکه خجندی اصفهانی (و ۷۶۱ ـ ف ۸۳۰ یا ۸۳۶) است که یکی از بزرگان فلسفه و تصوف اسلامی در سدهٔ هشتم و نهم هجری بشمار می‌رود. ترکه در عرفان اسلامی همچنان‌که ظواهر امر را متوجه بود هفت بطن آن را نیز در نظر داشت.[۱۳۹] با این هم به علت پیدا شدن تصوف درباری و تصوف مردمی در عصر تیموریان، و مسائل سیاسی‌ای‌که از سوی حروفیه عنوان شد از جمله کارد زدن شاهرخ، ترکه را به علت تصوف ولایتی او، و نیز آراء جفر و علوم غریبه‌ای که داشت آزار می‌رسانیدند و هرکه با او پیوندی عقیدتی داشت و یا به خواستگاری اندیشه‌های او می‌رفت متهم به سوءعقیده می‌شد.[۱۴۰]

باری، با آن که ترکه می‌نمود که تعلق به عرفان و تصوف ولایتی را به عنوان عقیده نپذیرفته، بلکه او به منزلهٔ محققی در عرفان است؛ باز هم این سخن او مورد رفع اتهام از او نشده است. البته این ادعای ترکه که او عارف و صوفی نیست و

۱۳۷ـ ر. ک: عمر فروخ، التصوف فی‌الاسلام صص ۱۶۸ـ۱۶۹. نیز بنگرید به جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی صص ۶۱ـ۶۴.

۱۳۸ـ التصوف فی‌الاسلام ص ۱۶۸.

۱۳۹ـ اکثر آثار ترکه این شناسهٔ علمی او را نشان می‌دهند، بارزترین این‌گونه آثار او، مدارج الافهام اوست و تمهید القواعد.

۱۴۰ـ ر. ک: حسین کربلایی، روضات‌الجنان ۱۱۵/۲ـ۱۱۶.

محققی در راه طریقت است آن‌چنان که آثار او نشان می‌دهند درست نمی‌نماید. او از صمیم قلب به عرفان تعلق داشته و آراء ابن عربی مورد تدقیق و تحقیق او بوده است با آن که از عهدهٔ حل برخی از معضلات آراء شیخ برنمی‌آمده و آن معضلات را «مغولیهای حضرت شیخ» می‌دانسته[۱۴۱] شرحی به عربی بر فصوص‌الحکم نوشته و نیز ده بیت از دیوان شیخ را از قصیده‌ای انتخاب و ترجمه کرده است.[۱۴۲] مترجم پیش از پرداختن به ترجمهٔ ابیات به بحث وجود و مفهوم خاص آن پرداخته، و چون دیده بوده است که معاصران او میان وجود و کون فرق نمی‌گذارند و کون را نیز وجود می‌دانند حد و رسم وجود و کون را نشان داده است. این رسالهٔ کوتاه از نظر شناخت ابن عربی و آراء او در خصوص وجود ــ که یکی از ویژگیهای بارز عرفان محیی‌الدین است ــ ارزنده تواند بود؛ زیرا می‌دانیم که بسیاری از دقایق عرفانی ابن عربی فراگرد همین یافتهٔ او می‌گردد و حتی برخی از خصمان او مانند شیخ علاءالدولهٔ سمنانی او را براساس اطلاق وجود بر باری‌تعالی نکوهیده‌اند.

از ترجمه و شرح ابیات دهگانهٔ شیخ نسخه‌های زیادی جزو مجموعهٔ رسائل فارسی و عربی ترکه نویسانیده‌اند که ما از دو نسخهٔ آن به قرار زیر استفاده کرده‌ایم:

۱ــ عکس نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۸۲۷.

۲ــ نسخهٔ مجلس شورا به شمارهٔ ۸۵۰۳، که استفادهٔ ما از این نسخه با توجه به طبع دو دانشمند ارجمند آقایان سید ابراهیم دیباجی و دکتر سید علی موسوی بهبهانی بوده است.[۱۴۳]

۸. رسالة الانوار

و اما هشتمین رسالهٔ این مجموعه ترجمهٔ رسالةالانوار فیما یمنح صاحبه‌الخلوة

۱۴۱ــ مولانا سلمان نام شخصی طالب علمی شرح فصوص شیخ داود قیصری را کتابت کرده بوده و بسی عزیز می‌داشته، در واقعه یکی از مریدان اکابر را دیده‌اند که امر فرموده‌اند که این کتاب را به خدمت امیر سید احمد لاله ببر و به ایشان بگذران که حقیقت این کتاب را ایشان می‌دانند. صباح همان شب کتاب را به خدمت ایشان می‌آورند و می‌گذرانند و صورت‌واقعه را بیان می‌کنند و حضرت ایشان را قدس‌سره از روح مقدس حضرت خاتم الاولیاء والمحققین شیخ محیی‌الملة والدین العربی ... استفاضه بسیار دست داده و تربیتهای بی‌نهایت یافته‌اند و می‌فرموده‌اند که: در ایامی که به مطالعهٔ فصوص‌الحکم و بعضی از شروح آن مشغول بودیم بعضی از مشکلات آن نسخه چنان است که از شراح هیچ‌کس حل‌آن‌نکرده و خدمت خواجه صاین‌الدین علی ترکه ــ رحمه‌الله ــ می‌فرموده‌اند که: اینها مغولیهای حضرت شیخ است ما شروع در حل آنها نمی‌توانیم کرد». روضات‌الجنان ۱۵۲/۲.

۱۴۲ــ دربارهٔ آثار او بنگرید به موسوی بهبهانی، احوال و آثار صائن‌الدین ترکه اصفهانی، چاپ شده در مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها دربارهٔ فلسفه و عرفان اسلامی صص ۹۹ـ۱۳۲، نیز ر. ك: دانش‌پژوه، مجموعهٔ رسائل خجندی، فرهنگ ایران‌زمین ۳۰۷/۱۴ـ۳۱۲.

۱۴۳ــ ر. ك: چهارده رسالهٔ فارسی از ترکه اصفهانی صص ۳۰۰ـ۳۰۶.

من‌الاسرار از نگاشته‌های بسیار مشهور و ارزنده و سختهٔ ابن عربی است که به سال ۶۰۷ هجری آن را نوشته[۱۴۴] و پس از صد سال و اندی توسط قطب‌الدین عبدالکریم‌بن ابراهیم‌بن عبدالکریم جیلی قادری (م ۸۳۲) آن را به نام الاسفار شرح کرده است.[۱۲۵]

این رسالهٔ شیخ اکبر نیز در چگونگی خلوت‌نشینی و شرایط خلوت‌نشین و نتایج خلوت نوشته شده است. همانند رسالة الخلوة که در گذشته پیرامون آن سخن گفتیم. از اینرو میان این رساله و رسالةالخلوة شباهاتی موجود است مانند مورد زیر:

ترجمهٔ الانوار

و باید که غذا چـرب باشد لیکن نه از حیوان بود و خود را از سیری نگاه دار، و از گرسنگی که از حد برود نگاه دار، و به راه اعتدال مزاج را ملازم باش زیراکه مزاج چون بیرون از حد اعتدال شود خیالهای فاسد و هذیان ادا کند.

ترجمهٔ رسالة الخلوة

و در غذا محافظت دسومت کن، اما نه از حیوان، چه‌آن مقوی حیوانیت‌است و غلبهٔ احکام او بر احکام روحانیت مثل روغن بادام و کنجد و زیتون که مؤدی است به خواب و کسل، و حذر کن از جوع مفرط که مفضی است به یبس دماغ و فساد خیال و انحراف مزاج. و افراط یبس و حرارت مؤدی است به خیالات فاسده و هذیان طویل.

به علت همین همگونی و تشابه است که برخی از فهرست‌نگاران، نسخه‌هـای ترجمهٔ الانوار را به نام اسرارالخلوة خوانده و شناسانیده‌اند.[۱۴۶]

به هر حال، از ترجمان رسالةالانوار و روزگار او اطلاعی نداریم، مترجم رساله نیز هیچ‌گونه اشاره‌ای به نـام و نشان خود نکرده، و صرفاً گفته است کـه: «این رساله‌ای است که نوشته شده از کلمات سلطان الاولیاء شیخ محیی‌الدین العربی قدس سره که از سر خلوت گفته است.»

در این که مترجم ترجمه‌اش را برگزیده از کلمات ابن عربی نام برده به قیاس با متن عربی رسالةالانوار[۱۴۷] درست نیست، زیرا او تمامی رساله را فارسی کرده و فقط در یك مورد ــ فصل ماقبل آخر ــ که در نبوت و ولایت است به قدر دو صفحه از متن عربی را انداخته، کـه اینك در همین‌جا بـه نقل اصل آن می‌پردازیم:[۱۴۸]

۱۴۴ــ ر. ك: ابن عربی، حیاته و مذهبه ٦٦.

۱۴۵ــ ر. ك: ایضاح المکنون ۷۹/۱، این رساله به سال ۱۳۴۸ در مطبعهٔ فیحا در دمشق به چاپ رسیده است. جیلی در مقدمهٔ این شرح از آراء صوفیه در مقابل اهل ظاهر دفاع کرده و پاره‌ای مطالب را از اسرارالخلوة ابن عربی نیز در آن گنجانیده است.

۱۴۶ــ ر. ك: فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی ۲۴۵/۲، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۲۰۹/۲ و ۱۱۴۰.

۱۴۷ــ رسالة الانوار، الطبعة الاولی، حیدرآباد دکن ۱۳٦۷.

۱۴۸ــ رسالة الانوار، پیشین صص ۱۵ــ۱۷.

[ولا يتوهم ان معارج الاولياء علـى معارج الانبياء ليس الامـر كذلك لان المعارج تقتضى امورالواشتركافيها بحكم العروج عليها لكان للولى ماللنبى، و ليس الامر على هذا عندنا، و ان اجتمعا فيالاصول و هيالمقامات، لكن معارجالانبياء بالنور الاصلى و معارج الاولياء بما يفيض منالنور الاصلى، و ان جمعهما مقام التوكل فليستالوجوه متحدة والفضل ليس فيالمقام و انما هوفيالوجوه، والوجوه راجعه للمتوكل، و هذا فى كل حال و مقام من فناء و بقاء و جمع و فرق و اصطلام و انزعاج و غيرذلك.

واعلم ان كل وليالله تعالى فانه يأخذ ما يأخذ بوساطة روحانيه نبيهالذى هو على شريعته و من ذلك المقام يشهد.

و منهم من يعرف ذلك، و منهم من لايعرفه و يقول قال ليالله، و ليس غير تلك الروحانيه.

و هنا أسرار لطيفة تضيق هذه الاوراق عنها لما اردناه منالتقريب والاختصار. غير أن الاولياء من امة محمد صلىالله عليه وسلم الجامع لمقامات الانبياء عليهمالسلام قديرث الواحد منهم موسى عليهالسلام، ولكن من النور المحمدى لامن النور الموسوى، فيكون حاله من محمد عليهالسلام حال موسى عليهالسلام منه صلىالله عليه وسلم، وربما يظهر من ولى عند موته ملاحظة موسى أو عيسى فيتخيل العامى و من لامعرفة له انه قد تهود أو تنصر لكونه يذكر هؤلاء الانبياء عند موته، و انما ذلك من قوة المعرفة بمقامه والاتصاف االقطب فانه على قلب محمد عليهالسلام، و قد لقينا رجالا على قلب عيسى وهو اول شيخ لقيته و رجالا على قلب موسى و آخرين على قلب ابراهيم و غيرهم عليهمالسلام ولا يعرف مانذكره الاأصحابنا.

وأعلم ان محمداً عليه الصلوة والسلام هوالذى اعطى جميعالانبياء والرسل مقاماتهم فى جميع الارواح حتى بعث بجسمه صلىالله عليه وسلم و تبعناه والتحق بنا منالانبياء فيالحكم من شاهده أو نزل بعده فاولياء الانبياء الذين سلفوا يأخذون عن انبيائهم و انبياؤهم يأخذون عن محمد صلىالله عليه و سلم، فشاركتالولاية المحمديةالانبياء فى الاخذ عنه، و لهذا وردالخبر: علماء هذهالامة انبياء بنياسرائيل. و قال تعالى فينا «لتكونوا شهداء علىالناس». و قال فى حقالرسل: «و يوم نبعث منكل امة شهيداً عليهم من أنفسهم» فنحن الاولياء شهداء على اتباعهم، و نصرفالهمة فيالخلوة للوراثة الكلية المحمدية.

و أعلم ان الحكيم الكامل المحقق المتمكن هوالذى يعامل كل حال و وقت بمايليق به ولا يغلط، و هذه هى حالة محمد صلىالله عليه وسلم فانـه كان من ربـه بقاب قوسين أوأدنى، و لما اصبح و ذكر ذلك للحاضرين ولم يصدقه المشركون لكون الاثرما ظهر عليه و وافقوه فى ذلك بخلاف غيره حين ظهر الاثر فكان يتبرقع].

از ترجمة الانوار ابنعربى دو نسخه میشناسیم: یکی نسخهای به خط نستعلیق به شیوهٔ چلیپا که با خط تعلیق در آغاز آن نام رساله به این صورت آمدهاست: «هذه الرسالة ترجمة رسالة الانوار للشيخ العارف المحقق محييالدين العربـى قدسالله روحه العزيز». با آن که این نام در سرآغاز رسالهٔ مورد بحث آمـده، فهرستنگار

محترم کتابخانهٔ ملی ــ آقای عبدالله انوار ــ آن را «رساله در خلوت» خوانده‌اند که به همین صورت در فهرست نسخه‌های خطی فارسی آقای احمد منزوی نیز نقل شده است. باری این نسخه در مجموعه‌ای قرار دارد به شمارهٔ ۷۲۷ ف (ص ۳۴۷ــ۳۵۳) که اساس کار ما قرار داشته و با رمز «ملی» نموده شده است.

دو دیگر نسخهٔ مجلس شورا به خط نستعلیق و تاریخ ۱۰۷۰، که در مجموعه‌ای به شمارهٔ ۴۸۵۹ (ص ۱۰۶ــ۹۸) کتابت شده، و دارای اغلاط و افتادگیهایی هست. ما در قسمت اختلافات نسخ از این نسخه با رمز «مج» یاد کرده‌ایم.

۹. معرفت عالم اکبر و عالم اصغر

ابن عربی را رساله‌ای به این نام نیست ولی او بحث پیرامون تطبیق نسخهٔ انسانی و عالم کبیر را در کتابی به نام التدبیرات الالهیة فی‌المملکة الانسانیة عنوان کرده است.[۱۴۹] مترجم این رساله ــ که شناخته نیست ــ به این که چه رساله یا کتابی از شیخ اکبر را در دست داشته و به ترجمهٔ آن پرداخته اشارتی ندارد، از اینرو احتمال دارد که مترجم نظر به فتوحات مکی، و به احتمال قریب به یقین به التدبیرات الالهیة او توجه داشته، و قسمتی از آن را به نام معرفت عالم اکبر و عالم اصغر فارسی کرده باشد. از این که شمس‌الدین ابراهیم‌ابرقوهی نیز در بحث عوالم‌چهارگانه یا اکوان چهارگانه ــ یعنی کون اعلی، کون اسفل، کون تعمیر و کون تعبیر ــ[۱۵۰] شبیه به همین رساله بحث کرده و تطابق دو نسخهٔ عالم صغیر و عالم کبیر را نشان داده و از مصطلحات همگون و همانند این رساله بهره برده است، احتمال می‌رود که مأخذ او با مأخذ مترجم این رساله یکی بوده باشد.

به‌هرگونه، این رساله سوای تطبیق اعضای عالم کبیر با جوارح عالم صغیر ــ که شبیه به گفتار و سخنان دیگر عارفان می‌نماید ــ بحثهایی کوتاه و ارزنده پیرامون کرسی، عرش، دل و لوح محفوظ نیز دارد که از جهت شناخت آراء ابن عربی دربارهٔ فرق بین وجود و کون و نیز مراتب و طبقات عوالم چهارگانه و در نتیجه به لحاظ شناخت عقاید جهان‌شناختی او بسیار مفید و قابل تأمل است.

از رسالهٔ مذکور تاکنون بیش از یك نسخه شناسانیده نشده، و آن نسخه‌ای‌است به خط نستعلیق که به شمارهٔ ۱۴۳۱۶ در کتابخانـهٔ مجلس شورا، شمارهٔ ۲ (سنای سابق) نگهداری می‌شود[۱۵۱] متأسفانه به‌قدر یك صفحه، یا یك ورق از ایـن نسخه افتاده است که افتادگی آن را با توجه به مجمع‌البحرین ابرقوهی ــ که بخش مربوط

۱۴۹ــ ر. ك: بابارکتا، نصوص‌الخصوص ۲۴۲/۱، قیصری شرح فصوص‌الحکم، طبع افست تهران، ستون یکم از صفحهٔ ۳۹: «و ذکر الشیخ (ره) تفصیل هذاالکلام (تطابق النسختین) فی‌کتابه المسمی بالتدبیرات الالهیة، فمن أراد تحقیق ذلك فیطلب هناك».

۱۵۰ــ ر. ك: مجمع البحرین ص ۱۸ به بعد.

۱۵۱ــ فیلم این نسخه به شمارهٔ ۳۴۹۷ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است ر. ك: فهرست فیلمها ۱۵۳/۲.



حلیة الابدال

محیی الدین بن عربی

ترجمان

ناشناس

[دیباچهٔ مترجم]

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

و به نستعین

حمد بی‌نهایت و بی‌غایت مخصوص یزدانی است که اشیاء مکونات و ذوات موجودات عالم خلقی و امری از عدم به احاطت کبریای بارگاه عزت، و عجز اصابت درگاه به اقصای عظمت او استحقار درجت و انتصاف مرتبت فرا نمودند. [و درود و تحیات بر خاتم انبیا که علم*] «لا أحصی ثناء علیك کمأ آثنیت علی نفسك» 5
برداشت.

انبیا با کمال رتبت خویش همه سرهای عجز اندر پیش

و صلوات بی‌پایان بر اهل بیت و یاران او باد.

ایراد این رساله، و ابراز این مقاله [را] سبب آن بود که‌دوستی صادق و یاری موافق التماس کرد داعی را به ترجمهٔ حلیة‌الابدال که 10
تقریر افتاد از عربی با پارسی، تا ادراک مقالات و فهم کلمات مر او را آسان‌تر بود. هرچند این بیچاره را از قصور و فتور فهم و عقل به‌ادراک معانی الفاظ و عبارات و شرح حقایق و اغراض و استعارات آن بزرگ، قدس‌الله روحه، دهشتی می‌بود و وحشتی می‌نمود، لیکن ملتمس در استدعا استقصا کرد، و این ضعیف به قدر استعداد 15

---

* در عکس نسخه چند کلمه سیاه و ناخواناست.

[ترجمهٔ آن] تحت‌اللفظی بنوشت تا طالبان حقیقت را دلیلی و سبیلی باشد. باری تعالی ما را و همگنان را وقوف بر این [اذواق] و ثبوت در این اخلاق کرامت کناد به حق حقه.

چنین گوید شیخ ما و مهتر ما، عارف محقق، کاشف مشاهد، بقیهٔ سلف و شرف خلف محیی‌الدین ابو عبدالله محمدبن [ار] علـی بن محمد بن العربی الطائی رحمةالله علیه که:

۵

[مقـدمهٔ مؤلف]

شکر و سپاس خدای را ــ جل جلاله ــ چون ما را الهام داد و تعلیم فرمود آنچه بدانستیم «و کان فضل‌الله علیك عظیما[1].». و درود او بر مهتر بزرگ‌تر [باد] صاحب جوامع‌الکلم در جایگاه اعظم، و سلم تسلیما.

اما بعد؛ بدان که: استخاره کردم در شب دوشنبه دوازده شهر جمادی‌الاول سنهٔ پنجصد و نود و نه خدای را، در منزل أبی میة به طائف[2] کـه زیارت می‌کـردم عبدالله بـن عباس پسر عم رسول را ــ صلی‌الله علیه‌وسلم ــ و سبب استخارهٔ من سؤال یاران بود [ابی] محمد بن عبدالله بن بدر بن عبدالله[3] الحبشی که آزاد کردهٔ بلغنائم بن ابوالفتح الحرانی[4] ــ رحمة‌الله علیه ــ و ابو عبدالله محمد بن خالد الصدفی [التلسمانی] ــ خدای ایشان [را] توفیق دهاد ــ که بسازم در ایام زیارت آنچه ایشان بدان سودمند شوند در راه آخرت. پس استخاره کردم خدای را، از بهر ایشان این کراسه محکم کردم و نامش «حلیة‌الابدال و مایظهر عنها [من] المعارف و الاحوال[5]»

---

۱. نساء (۴) / ۱۱۳. اساس: علینـا عظیما

۲. اساس: و طایف، اصل عربی: بمنزل المیة بالطائف

۳. اساس: محمدبن عبدالله و بدرالدین عبدالله

۴. اساس: بحرانی.

۵. اساس: و ما ظهر عنها معارف اخوان

نهادم تا ایشان و غیر ایشان را یاری دهنده [۱ پ] بود در راه نیک‌بختی، و از آفرینندهٔ وجود [عون و تأیید] می‌خواهم، به اجابت پیوسته باد بمنه و جوده[٦].

۶. عربی: و من موجد الکون نسأل التأیید و العون

فصل

حکم کردن بر چیزها[ی] پیدا و ناپیدا که زادهٔ حکمت باشد و دانستن آنها نتیجهٔ شناخت بود، هرکه او را حکمت نباشد او را حکم کردن نبود، و هرکه را شناخت نباشد او را دانش نبود.

پس حاکم حکمت [و] دانایی، خدای را قائم باشند و حکیم شناسا به خدای واقف. پس حکم کنندگان دانا، و حکما[ی] شناسا روی بـه ۵ خدا [دارند][7].

---

۷. عربی: فالحاکمون العالمون لامیون، والحکماء العارفون بائیون

فصل

آمده است که: زاهد، شیفته شد به ترك کردن دنیا[ی] خـود، و توکل کننده بهمگی کار خود با خدای گذاشتن، و مرید[8] زنـده به سماع و وجد، و عابد به عبادت و کوشش، و حکیم شناسا به همت و قصد. دانایان حاکم ناپیدا شدند در غیب؛ نشناسد ایشان‌را [زاهد]، و نه مرید بیند ایشان را، و نه متوکل، و نه عابد؛ کـه زاهد ترك [دنیا] از بهر عوض [کرد]، و متوکل کارها با خدای گذاشت از بهر غرض، و مرید وجد فرانمود تا ابد سرهابرآورد، و عابدکوشش نمود از بهر رغبت او در قرب، و عارف حکیم قصد کرد [۲ ر] به همت وصول را.

و تجلی کند باری‌تعالی کسی را که نشان خود محو کرد، و نام خود برداشت،و حجاب نیستی برشناخت[9]. و حکمت دری است که باز است، و آنچه بماند[10] از اوصاف و اسباب و آلات باشند چون حروف. و این همه علتها[یی] باشند که چشمها را کور کنند و نـورها را بنشانند، اگر بود بودنیها نبودی ذات هستی پیدا بودی، و اگر نامها نبودی نامزد بیرون آمدی، و اگر محبت نبودی وصال محکم بودی، و اگرنه بودی منی بودی[11]. پس چون این خانها برافتند و این‌تاریکیها

۸. اساس: و ارادت او ۹. اساس: نیست برشناخت

۱۰. عربی: و مابقی من الاوصاف فاسباب کالحرف

۱۱. عربی: و لو لا الهویة لظهرت الانیـة

به‌احوال فنا نیست شوند تجلی کند من دل را، کسی که باشد همیشه بر اسرار ازلی [آگاه]، نه محجوب ماند ز ادراك آن، ولیکن به‌ضرب مثل.

بیت

دلت را شود روشن آن را که او بدو بینندش دائم لم یزل[۱۲]

۵

چنین گوید شیخ محیی‌الدین که: ما را همسایه‌ای بود زیتون، در شهری از بلاد اندلس، یاری از جملهٔ صالحان، حافظ قرآن، پسندیده، خداوند فضل و ورع، [۲ پ] که پیوسته خدمت درویشان کردی، نام او عبدالمجید بن سلمه؛ مرا آگاهی داد که‌شبی در نمازگاه‌اندوهی گرفته بود، سر به زانو نهاده بودم، ناگاه شخصی را دیدم که [مصلا را] از زیر من بربود، و به عوض‌آن یکی حصیر از لیف بگسترد، و گفت: نماز کن بر او. در خانهٔ من بسته‌بود، فریاد از نهاد من برآمد، مرا گفت: هرکه با خدای انس دارد فریاد نکند. پس مرا گفت: بترس از خدای، و از هر چیز بپرهیز غیر از خدای. پس من الهام کردم و گفتم: یا مهینهٔ من[۱۳]! ابدال به چه چیز ابدال گردید؟

۱۰

۱۵

گفت: به چهار چیز: خاموشی، و عزلت از خلق، و گرسنگی، و بی‌خوابی. پس فراگردید از من، ندانستم که چگونه درآمد و چگونه بیرون شد، و در خانه بر حال خود بسته بود، و این حصیر که به‌من داده بود در زیر قدم من بود. واین‌شخص از جملهٔ ابدال بود نام او معاذ بن اشرس[۱۴]، رحمة‌الله علیه. پس این چهارگونه که یاد کردم ستون این راه بود، هر که را قدم در آن ثابت نبود از راه خدای[۱۵] سرگشته بود. [۳ ر] [و] غرض ما از این کراسه سخن بود در

۲۰

---

۱۲. ترجمهٔ منظوم این بیت عربی است:
تبین للقلب ان الذی رآه به دائماً لم یزل

۱۳. عربی: یا سیدی

۱۴. اساس: معاد بن اشرین

۱۵. اساس: ثابت نبود رو احکامی ما

[این] فصول چهارگانه، که از اینجا پیدا شود آن شناختها و حالها. خدای جل جلاله ما را و شما را در جمع کسانی شماراد که بدان متحقق شدند و دائم در آن بماندند[16]، انه علی کل شیء قدیر.

۱۶. اساس: بمانند

فصل اول

در خاموشی

بدان که خاموشی بر دو بخش است: یکی خاموشی بــه زبان از سخن ناگفتن با غیر خدا. و دیگر خاموشی به دل است از خاطر از جز حق.

پس هرکه خاموش شد به زبان، بار او سبك شد. و هرکه خاموش شد هم به زبان و هم به دل، سر او را پیدا شد و خدای جل جلاله او را تجلی کرد. و هرکه زبان او خاموش نیست و دل خاموش است، او سخن‌گوی است به زبان حکمت. و هرکه خاموش نشد نه به دل و نه به زبان، او ملك شیطان است و مسخر او. و خاموشی [به] زبان از منازل عامه است و خاموشی به دل از صفات نزدیکان است که ایشان اهل مشاهده‌اند، و حال خاموشی روندگان باشد که ایشان از آفات راه به سلامت باشند[17]، و حال خاموشی نزدیکان [۳ پ] مخاطب باشد با ایشان به انس دادن.

پس هرکه ملازم خاموشی باشد در همه حالات، او را سخن نباشد الا با خدای خود، و خاموشی در نفس انسان فرود آمده باشد. چون انتقال کند از سخن گفتن با اغیار با سخن گفتن با خدای خود، او را رازی باشد نزدیك، و در سخن گفتن او را قوت داده، و چون سخن

۱۷. عربی: و حال صمت‌السالکین السلامة من‌الافات

گوید راست گوید، از بهر آن که از خدای گوید. چنان که در حق پیغمبر ــ علیه‌السلام ــ فرموده: و ما ینطق عن الهوی[۱۸].

پس سخن گفتن به صواب زادهٔخاموشی است از خطا، و سخن با غیر خدای گفتن، به هر حال خطاست. و غیر خدای شر است از هر وجهی، چنان که فرمود: لا [خیر فی‌کثیر] من نجواهم الا من امر بصدقه او بمعروف او اصلاح بین الناس[۱۹]. و تفسیر این آیه آن‌است که: هیچ شکی نیست در بسیاری آزمندی ایشان به سخن، الا کسی را به صدقه یا نیکویی یا اصلاح میان مردمان جستن. و از برای کمال شرطها فرموده است: و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له‌الدین[۲۰]. نفرمودند مردمان را الا که پرستند خدای را ــ جل جلاله ــ به‌اخلاص دین.

و حال خاموشی مقام [۴ ر] وحی است و خاموشی نتیجهٔ معرفت خدای، والله التوفیق و العصمة.

---

۱۸. نجم (۵۳)/۳
۱۹. نساء (۴)/۱۱۴
۲۰. بینه (۹۸)/۵

فصل دوم

در عزلت جستن از خلق

بدان که دوری از خلق سبب خاموشی شود: زیرا که‌هرکه از مردم دور باشد کسی را نیابد که با او سخن گوید، پس به خاموشی انجامد به زبان.

و عزلت به دو قسم است:

عزلت ارادت آمیزندگان، و آن به تن باشد از آمیختن با دیگران. 5

و عزلت محققان، و آن به دل بود از بودنیها. پس در دل ایشان نباشد جای چیزی به‌جز علم به خدا، که آن گواهی دهندهٔ حق باشد، و از بهر مشاهده در آن دلها حاصل بود.

اما معتزلان را سه نیت بود[21]: یا از بهر پرهیز کـردن از بدی مردم بود، یا پرهیز کردن بدی خود از مردم. و این نیت بلندتر است 10 از نیت اول؛ از بهر آن که نیت اول بدگمانی است به مردم، و دوم بدگمانی است به خود. و بدگمانی به نفس خود اولیتر است از بد-گمانی به مردمان، که او به بد خود شناساتر است. و سوم برگزیدن صحبت کردن با خدای ــ تعالی جل جلاله ــ از جانب گـروهی مردم [۴ پ] که بلندتراند. و بلندترین مردم کسی باشد که دور شود از 15 نفس خود از بهر صحبت با حق ــ جل جلاله ــ. پس هرکه برگزید

---

۲۱. اساس: اما دو شنوند که آن را سه نیت بود، عربی: و للمعتزلین نیات ثلاث

دوری بر آمیختن خدای خود غیر را، برگزینند غیر او؛ و هرکه خدای را برگزید بر دادها و بخششها که خدا او را داده باشد، دانا شود.

و عزلت در دلی نیفتد هر که را، الا از دور کردن چیزها، که بر دل او باشد. مانند آن چیزها که از آن دوری جسته است، و انس گیرد به کسی که از او دور شده است. و آن آنست که شخص را به عزلت راند. و عزلت از شرطهای خاموشی بی‌نیاز باشد که خاموشی خود لازم عزلت است.

این خاموشی زبان است، اما خاموشی دل آن باشد که شخص در نفس خود به‌غیر خدا، با غیر خدا سخن‌نگوید، و از بهر این‌خاموشی را رکن‌نهادیم از ارکان راه قائم به‌خود. و هرکه ملازم عزلت[باشد] بر سر وحدانیت آلهی واقف شود، و نتیجه دهد او را از شناختن او، و از اسرار آلهیت اسرار یگانگی آن صفت است. و حال عزلت پاك گردانیدن بود از اوصاف غیریت سالك را. [۵ ر] و محقق را بلندترین پایه عزلت است و خلوت، که خلوت در عزلت باشد. پس‌نتیجهٔ آن قوی‌تر باشد از نتیجهٔ عزلت عامه. و روا بود[۲۲] معتزل را که خداوند یقین باشد تا خاطر متعلق بیرونی از خانهٔ عزلت نباشد. پس اگر یقین او را محروم شد باید که از برای‌قوت زمان عزلت‌خود حاصل کند تا یقین او بدانچه او را پیدا شود در عزلت قوی‌تر گردد، و از این ناچار باشد. و از جملهٔ شرطهای محکم که [در] عزلت باشد یکی این است، و عزلت شناخت دنیا را نتیجه دهد.

۲۲. اساس: رو بود

فصل سوم

در گرسنگی

بدان که گرسنی رکن سوم است از ارکان این راه آلهی. و این متضمن رکن چهارم است که آن بی‌خوابی است، همچنان که عزلت متضمن خاموشی است.

و گرسنگی دو بخش است: گرسنگی اختیاری، و گرسنگی اضطراری. گرسنگی اختیاری از آن روندگان باشد، و گرسنگی اضطراری محققان را باشد. و محقق نفس را گرسنه ندارد، ولی خورش او اندك باشد. اگر در مقام موانست باشد و اگر [در] مقام هیبت باشد خورش [۵ پ] او بسیار باشد. و بسیار خوردن دلیل باشد بر صحت روی نمودن نورهای حقیقت که بر دلهای ایشان به حال عظمت از مشهود خود یابند. و اندك خوردن ایشان دلیل باشد بر صحت سخن گفتن از مشهود به حال موانست. و بسیار خوردن روندگان دلیل باشد بر دوری ایشان از خدای ـ تعالی ـ، و رانده شدن ایشان از در او، و غلبه یافتن نفس شهوانی بهیمی که گماشته باشد ایشان را. و اندك خوردن ایشان دلیل بود بر بویهای [جود] آلهی که بر دل ایشان پیدا می‌گردد، و مشغول گرداند ایشان را از تدبیرهای جسم ایشان.

و گرسنگی به هر حال و به هر وجه سبب قوت داعیهٔ سالك باشد،

و محققان را به‌یافتن چیزهای بزرگ. این‌حال‌نباشد احوال روندگان را، و باشد اسرار محققان را.

و از حد اعتدال در گرسنگی باید که تجاوز [نکند] که چون گرسنگی به افراط باشد[۲۳] به زایل شدن عقل و فساد بدن انجامد. ۵ هیچ صلاح نبود سالك را که گرسنگی برد از بهر یافتن احوال، الا به فرمان [۶ ر] شیخ. و حد کمیت طعام نیست الا آن که شیخ او را معین کند که فراخور او چند است.

و چون تنها باشد اول باید که خورش اندك بود، و روزه را مداومت نماید و در شبانروزی یکبار طعام خورد، و هر به دو روز ۱۰ نان‌خورشی چرب خورد، و روز آدینه کم از دو بار نان‌خورش تناول نکند اگر خواهد که سودمند شود تا آن[۲۴] وقت که شیخ [را] دریابد، چون شیخ را یافته باشد کارهای خود بدوتسلیم کند تا شیخ تدبیر حال و کار او کند که شیخ به مصلحت او داناتر باشد از او.

و گرسنگی را احوال و مقامات باشد. مانند خشوع و فروتنی و ۱۵ بیچارگی و خواری و درویشی و نابودن افزونیها و سکون جوارح و نابودن خاطرهای بد. آن حال گرسنگی روندگان باشد، اما گرسنگی محققان رقت و صفا و موانست و نیستی و پاك‌شدن از اوصاف‌بشری و سبب عزلت آلهی از حجب زمانی، و مقامی که آن را مقام صمدانی خوانند، و آن مقامی بلند است در آن اسرارها و تجلیها باشد. این ۲۰ است [۶ پ] گرسنگی که همزاد همت باشد نه گرسنگی عامه، که از بهر صلاح مزاج و ناز پروردن [است. و این] گرسنگی معرفت شیطان نتیجه دهد، باری تعالی از او نگاهداراد، والله اعلم.

---

۲۳. اساس: به افراد باشد

۲۴. اساس: آن + که

فصل چهارم

در بیخوابی

بدان که بیخوابی نتیجهٔ گرسنگی است که چون در معده طعام نباشد به خواب نرود.

و بیخوابی دو نوع باشد: یکی بیخوابی چشم، و یکی بیخوابی دل. بیخوابی دل بیدار شدن او باشد از خوابهای غفلت و طلب کردن مشاهدات. و بیخوابی چشم رغبت کردن باشد در بماندن همت در دل از بهر طلب بیخوابی دل را، که چون چشم بخفت عمل دل باطل شد. و اگر به چشم خفته باشد و به دل بیدار، غایت او مشاهده باشد بیداری چشم را و بس. و اگر بینند غیر از این نه چنین باشد.

پس فایدهٔ بیخوابی [استمرار] عمل دل[۲۵] باشد و ارتقا به منازل بلند، که نزدیك خدا مخزون باشد. و حال بیداری زنده داشتن وقت باشد خاصه سالك را، و محقق را غیر از این باشد که محقق را در حال بیداری خویها[ی] [۷ ر] ربانی باشد، سالك آن را نداند اما مقام قیومی باشد. و بعضی از اصحاب منع کرده‌اند که کسی به اوصاف قیومی متحقق گردد، و بعضی مانع شده‌اند اتصاف محقق را به صفت تخلق ربانی. ابا عبدالله [بن جنید][۲۶] را دیدم که منع کرد از آن، ولیکن ما نگوییم از بهر آن که ما را بخشنده‌ای آمد حقیقی،

---

۲۵. اساس: از + عمل دل

۲۶. متن برابر عربی

که انسان کامل را در حضرت آلهی نامی نماند الا او حاصل آن باشد. و هرکه توقف کرد از اصحاب ما در این مسأله از بهر نابودن معرفت او بود بدانچه انسان بر اوست در حقیقت و آفرینش او. پس اگر نفس را بشناسد دشوار نباشد بر او مانند این. و نتیجهٔ بیخوابی
۵ معرفت نفس بود.

****
****

تمام شد ارکان معرفت به تحصیل این چهارکانه شناختها، که معرفت نفس و خدا و دنیا و شیطان است. چون مردم دور شد از
۱۰ خلق، و از خود، و از ذکر بد خدای ــ عزوجل ــ خاموش گشت و از غذای جسمانی که فضله مایحتاج باشد پرهیز نمود، و بیخواب شد به موافقت[۲۷] خستگان، و در وی این [۷ پ] چهارگانه خصلت جمع‌شد، بشریت او به فرشتگی بدل شود و بندگی او به مهتری، و ادراك او به دید، و غیب او به شهادت، و باطن او به ظاهر. چون از موضعی
۱۵ رحلت کند بدل خود را بگذارد، و در او حقیقتی روحانی باشد که بدان حقیقت ارواح اهل آن وطن که وی از آنجا رحلت کرده بود جمع شوند. پس اگر شوقی ظاهر شود یکی را از مردمان آن جایگه مر این شخص را آن حقیقت روحانی که بدل آن او را بگذاشته بود، آنجا متشخص شود و با یکدیگر سخن گویند و مشتاق پندارند که‌مطلوب
۲۰ اوست و او غایب باشد از او تا حاجت او بگزارد و این حقیقت روحانی صورت بندد، که اگر[۲۸] صاحب آن حقیقت شوقی یا تعلقی بدان جایگه باشد آن از غیر بدل باشد، و آن را نداند، و اگر چه نگذاشته باشد بدل را، و آن از بهر آن باشد که ارکان چهارگانه را، که یاد کردیم، محکم نکرده باشد و ملکهٔ او نشده بود، و در این حال
۲۵ به حسب آن گفتم: [۸ ر]

---

۲۷. اساس: نزدیك + به موفقیت

۲۸. اساس: که اگر + این

قطعه[۲۹]

هر آنکه کرد تمنا منازل ابدال
به عز همت عالی و رتبهٔ اعمال
طمع مدار کز اصحاب آن مقام بود
ندیده صحبت ایشان، نیافته احوال ۵
خموش گرد و بدل اعتزال کلی جوی
زغیر هرچه خدایست در مقام وصال
چو گشت نفس تو مجموع نور بیداری
تراست ربع مقامات زبده ابدال
رسیدگان خدا خانهٔ ولایت را ۱۰
چهار رکن معول نهاده‌اند نهال
خموشی است و کناره زخلق و گرسنگی
ببستن دل و چشمت زخوابها و خیال

باری تعالی ما را و شما را توفیق دهاد استعمال این ارکان، و فرمود ما را و شما را طلب و جهد وصول این منزل به صدق و ۱۵ احسان. انه ولی التوفیق و الحمد لله وحده و الصلوة علی من لا نبی بعده. تمام شد به تاریخ چاشت روز یکشنبه ۱۵ شهر شوال سنه ۱۰۶۲. راقمه العبد شیخعلی. [۸ پ]

۲۹. اساس: در حاشیه به خط سعید نفیسی آمده است: **قطعهٔ باباافضل** که در هیچ نسخه[ای] دیده نشده

رسالة الغوثیه

محیی الدین بن عربی

ترجمهٔ

حسن گیلانی

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

الحمدلله رب‌العالمین، و الصلوة علی أصل خلقه محمد و آله أجمعین.

و بعد چنین گوید سرگشتهٔ بادیهٔ حیرانی **حسن گیلانی** که: درویشی التماس نمود که رسالهٔ غوثیهٔ شیخ کبیر، شیخ محیی‌الدین اعرابی را ترجمه نمایم تا درویشانی که معرفت به زبان تازی‌ندارند منتفع شوند. دیگر نیز التماس نمود که چون اکثر مکالمات این‌رساله از قبیل شطح است از نااهلان ــ که اطلاع بر قواعد ارباب مواجید ندارند ــ ضنت نمایند تا خلاف نفهمند و به ضلالت نیفتند، از آن که معارف این طایفه حالی است نه قالی، و دیدنی است نه شنیدنی. اینجا کار به کردار است نه به گفتار، و اگرچه غرض از علم گفتار کردار است، فأما تا در کردار نیست هرکس که باشد هیچ است، که عمل بی‌نیت و اخلاص آهن سرد کوفتن است.

و این اخلاص و نیت از صحبت نیکان حاصل می‌گردد، صحبت نیکان تا قبول نکنند او را نتیجه ندارد.

و گفته‌اند که: بدبخت کسی بود که وی را علم دهند و عمل ندهند، و توفیق عمل دهند و اخلاص ندهند، و به صحبت نیکان راه دهند و قبول ندهند. پس اگر تعمیر این دلهای شکسته نتوانی کرد باری چنان مکن که شکسته‌تر گردانی، و به ایذای قولی و فعلی، و به انکار و آزار خراب‌تر نسازی تا بیت‌الله را خراب نکرده باشی که:

«أنا عند المنکسرة قلوبهم». و چنان مکن که از طاق این دلها بیفتی، کـه:

هرکه از طاق دلی افتاد، مرد

و ترا راه به خدا بهتر از راه بدین دلها نیست. باید که در تعمیر این دلهای خراب بکوشی تا به خدا رسی. و انسان ـ اگر نیك و اگر بد ـ عزیز کردهٔ خداست و عزیز کردهٔ خدا را خوار مدار تا خـوار نگردی. و حق ـ سبحانه و تعالی ـ جعل خلافت انسان را، و سری که در وی ودیعه گذاشته و از ملائك ملاء اعلی مخفی داشته، که بر خلقت ملائك و تسبیح و تقدیس ایشان ترجیح نهاد و تشنیع ایشان را بر انسان منوط به جهل و نادانـی ایشان گـردانید کـه: «قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها و یسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك؟ قال: انی أعلم مالا تعلمون»[1]. [۱ ر]

و این سری بزرگ است که ترا از بی‌فکری و خودنشناسی سهل و آسان می‌نماید که اگر خود را شناخته بودی که «من عرف نفسه فقد عرف ربه». بیچاره کسی کـه استعداد مرتبهٔ انسانیت ـ کـه اشرف موجودات است ـ در تحصیل مشتهیات حیوانیه ـ که اخس موجودات است ـ صرف می‌کند و قدر خود نمی‌شناسد و خود را عین آن حیوان که به صفت او موصوف است می‌گرداند؛ زیرا که نسبت و صورت را اعتبار نیست نیت و سیرت را اعتبار است، بلکه آدمی هر چیز را که در جستن آن است خود آن است که هر چیز که در جستن آنی، آنی.

تا آدمی از مراتب جمادی و نباتی و حیوانی بیرون نیاید به‌کمال مراتب انسانی ـ که اجل مراتب وجود است ـ نرسد، و تا آیینهٔ دل از کدورت وجود ماسوای حق پاك نگردد مشروقهٔ آفتاب جمال و جام جهان‌نمای[2] ذات متعالی‌الصفات نگردد. و این جز بـه کوشش تمام میسر نیست، اگرچه‌کوشش بی‌تأیید به‌جایی‌نمی‌رساند. فأما گفته‌اند که: «نه هر کس بدوید گور گرفت اما گور آن‌کس گرفت که بدوید».

۱. بقره (۲)/۳۰

۲. اساس: جام جانمای

و هفتاد هزار حجاب ـ که آن را هفتاد هزار عالم گویند ـ در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالم انسان را دیده‌ای است که بدان دیده آن عالم را مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم. و این جمله منحصر است در دو عالم، که عبارت از عالم غیب و شهادت، و نور و ظلمت، و ملك و ملکوت است و [۱ پ] ظاهر و باطن، و جسمانی و روحانی، و دنیا و آخرت است.

عباراتنا شتی و حسنك واحد[۳] و کل [الی] ذاك الجمال یشیر

ـ فافهم.

انسان عبارت از مجموعهٔ این دو عالم است که قدرت حق جمع بین‌الضدین نموده است. هفتاد هزار دیده که به آن ادراك این هفتاد هزار عالم کند در مدرکات دو عالم انسان مندرج گردانیده است. چون حواس پنجگانه که به جسمانیت انسان تعلق دارد جملگی عوالم جسمانی را بدین پنج حس ادراك کند و به اعتبار هر ادراکی او را دیده‌ای است. و چون مدرکات باطنی پنجگانه که به روحانیت تعلق دارد و جملگی عوالم روحانی را بدان ادراك می‌کنند، و آن را به اعتباری عقل و دل و سر و روح و خفی می‌خوانند. و شدت و ضعف و بینایی و کوری در اشخاص انسانی به‌اعتبار مدرکات دوم بیش از اول است. و به اعتبار مدرکات دوم چون سالکی به صدق نیت از اسفل‌السافلین به اعلای علیین آورد جادهٔ شریعت و طریقت و حقیقت را به قانون مجاهده و ریاضت سپرد، از هر حجاب که گذر کند از آن هفتاد هزار حجاب، او را دیده[ای] مناسب آن مقام گشاده شود و احوال آن مقام منظور نظر او گردد.

و اول دیدهٔ عقل گشاده گردد و بقدر رفع حجاب و صفای عقل معانی معقول و اسرار معقولات مکاشف گردد و آن را کشف نظری و کشف معنوی گویند. و این بیشتر به نظر و استدلال است فاما وصول حقیقی این نیست.

۳. اساس: عبارتنا

و بعد از آن مکاشفات قلبی پدید آید و این را کشف شهودی گویند، و در این مرتبه انوار مختلف کشف افتد. چنان که شرح این در مقام خود مذکور است و ما در مجموعه[ای] که مسمی است به **جامع الکلم** مفصل و مکرر ذکر کرده‌ایم.

۵ و بعد از این مکاشفات سری پدید آید و آن را کشف الهامی گویند و اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز ظاهر و مکشوف گردد.

و بعد از آن مکاشفات روحی پدید آید و آن را کشف روحانی خوانند، و در مبادی این مقام، کشف‌معاریج و جنات و جحیم و ملائکه ۱۰ و مکالمات ایشان حاصل شود.

و چون روح بکلی صفا گرفت واز کدورت جسمانی پاك گشت، عوالم نامتناهی کشف گردد و دایرهٔ ازل و ابد نصیب دیدهٔ شود و حجاب زمان و مکان از پیش نظر برخیزد و از ابتدای آفرینش و مراتب آن و آنچه در مستقبل می‌آید کشف شود. چنان‌که حارثه می‌ ۱۵ گفت که: «کانی انظر الی أهل الجنة و الی أهل النار». و هم در این مقام حجاب جهات از پیش برخیزد. چنان که حضرت رسالت‌پناه ــ صلی الله علیه و آله و سلم ــ می‌فرمودند: «فانی اراکم من امامی و من خلفی». و بیشتر خرق عادات ــ که آن را کرامات گویند و غیر انبیا را نیز حاصل است ــ در این مقام پدید آید. مثل اشراف بر ۲۰ خواطر، و اطلاع بر مغیبات، و عبور بر آب و آتش و هوا، و طی زمین و غیر آن. و اين‌قسم کرامات را اعتباری چنان نباشد؛ زیرا که مر اهل ایمان و غیر اهل ایمان را نیز باشد. چنان‌که منقول است از دجال و ابن صاید و غیرهما.

و اما خفی که روح اضافی و حضرتی است خاص، جز به‌خاصان ۲۵ حضرت و اهل ایمان ندهند که: «کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه[4]». و به واسطهٔ این روح اضافی و خفی راه به عالم صفات

۴. مجادله (۵۸)/۲۲

خداوندی یابند و متخلق باخلاق الله گردند و فیض به مادون خود ـ کلهم اجمعین ـ رسانند. چنان که دل واسطۀ دو عالم است از جسمانی و ملکوتی، تا بدان روی که درملکوت دارد قابل فیضان نور گردد، و بدان روی که در عالم جسم دارد آثار انوار ملکوتیات و سعقولات به نفس و تن رساند. ۵

و سر واسطۀ دو عالم استکه دل و روحاست که از روحمستفیض و به دل مفیض است، و روح واسطۀ سر است همچنین خفی واسطۀ صفات خداوندی و عالم روحاست تا مکاشفاتو ظهور صفاتحضرتی گردد و عکس آن اخلاق به عالم روح رساند [۲ ر] تا به شرف «تخلقوا باخلاق الله» مشرف گردد. و این را کشف صفاتی گویند. ۱۰

و در این حال اگر به صفت عالمی مکاشف شود علوم لدنی پدید آید، و اگر به صفت بصیری مکاشف شود رؤیت و مشاهده پدید آید، و اگر به صفت جمال مکاشف شود ذوق شهود جمال حضرت پدید آید، و اگر به صفت جلال مکاشف شود فنای حقیقی پدید آید، و اگر به صفت وحدانیت مکاشف شود وحدت پدید آید. باقی صفات هم بر این قیاس فهم کن. ۱۵

و اما کشف ذاتی بس بلند است، عبارت و اشارت از بیان آن قاصر است. و همچنین تجلیات مختلف در این مراتب حاصل شود. و تجلی حق عبارت از ظهور ذات و صفات خداوندی و الوهیت است، و غیر حق را نیز تجلی باشد خصوصاً روح را، که خلیفۀ خدا است. ۲۰ پس تفرقه میان تجلی حق و غیر حق بسیار دشوار است جز کامل صاحب تصرف تمییز نمی‌تواند کرد. چون در ابتدای حال آیینۀ دل از زنگار طبیعت و صفات بشری مصفی گردد بعضی صفات روحانی بر دل تجلی کند، و از غلبات انوار روحانیه منور بود. وین که نور طاعت بر انوار روح غلبه کند و روحانیت در تموج آید و فوج فوج ۲۵ امواج این دریا به ساحل دل تاختن آردو بر صفای آیینۀ دل تجلی پدید آید.

و گاه بود که با نور ذکر، نور مذکور آمیخته شود و ذوق تجلی مذکور بخشد، و نه آن باشد.

و گاه باشد که ذات روح بجملگی صفات در تجلی آید و این از محو آثار صفات بشری باشد.

۵ و گاه بود که ذات روح ــ که خلیفهٔ حق است ــ در تجلی آید و به خلاف حق دعوی «أناالحق» کند.

و گاه بود که جملهٔ موجودات را در پیش خلافت روح در سجود یابد و در غلط افتد که مگر حضرت حق است؟

و از این‌گونه غلطها بسیار افتد، و نظیر این است آن که صورت ۱۰ خیال و میل نفس خود را به صفایی که وی را حاصل است در عالم مصفی مشاهده کند و آن را امر واقعی وحق پندارد. و هر رونده تمییز میان حق و باطل نتواند کرد، و جز کسی که محفوظ از مکر نفس باشد این عقده نتواند گشود.

اما فرق میان تجلی روحانی و تجلی ربانی آن است کـه تجلی ۱۵ روحانی وصمت حدوث دارد و او را قوت افنا نباشد اگرچه در وقت ظهور ازالت صفات بشری می‌کند اما افنا نتواند کرد چنان که دیگر عود نکند بلکه چون تجلی در حجاب‌شود و صفت بشری معاودت‌نماید. و گاه باشد که نفس از تجلی روحانی آلتی دیگر پیدا کند از علم و معرفت و مکر و حیلت در تحصیل هوای خویش که پیش از این نبوده ۲۰ باشد، و در تجلی حق ــ جل و علا ــ این آفت نبود؛ زیرا که از لوازم تجلی حق دك اطوار نفس بود که: «و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا»[5].

دیگر آن که با حصول تجلی روحانی طمأنینهٔ دل حاصل نشود و از شوایب شك و ریب خلاص نیابد و ذوق معرفت تمام پدید نیاید. ۲۵ و تجلی حق به خلاف این بود.

و دیگر آن که از تجلی روحانی غرور پندار پدید آیـد و عجب

۵. اسراء (۱۷)/۸۱

هستی[۶] بیفزاید و درد طلب نقصان پذیرد و خوف و نیاز کم شود، و در تجلی حق هستی به نیستی مبدل شود و درد طلب بیفزاید و تشنگی زیاده گردد.

سوز دل خسته از وصالش ننشست
وین تشنگی از آب زلالش ننشست ۵
نیرنگ وجود و نقش هستی برخاست
در سر هوس عشق جمالش ننشست

بدان که تجلی حق ـ سبحانه و تعالی ـ دو نوع است: تجلی ربوبیت، و تجلی الوهیت.

تجلی ربوبیت موسی ـ علیه‌السلام ـ را بود، و در این تجلی کوه ۱۰ طفیلی او بود نه او طفیلی کوه، که: «فلما تجلی ربه للجبل[۷]». از [این] تجلی نصیب کوه تدکدك بود و نصیب موسی صعقه، که: «جعله دکا و خر موسی صعقا[۸]».

و تجلی الوهیت [۲ پ] محمد ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ را بود تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد، و غرض از وجود محمدی ۱۵ و حقیقت او حق تعالی بود. و کمال این سعادت به هیچ‌یك از انبیا و اولیا ندادند، و اما متابعان او را بهره‌ای دادند که «لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل [حتی احبه] فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً و یداً و مؤیداً و لساناً بی‌یسمع و بی‌یبصر و بی‌ینطق و بی یبطش». و این خاصیت و این سعادت از تجلی ذات الوهیت است. ۲۰

اما تجلی صفات هم بر دو نوع است: تجلی صفات جمالی، و تجلی صفات جلالی.

و تجلی صفات جمالی هم بر دو نوع است: صفات ذاتی، و صفات فعلی.

و تجلی صفات ذاتی هم بر دو نوع است: صفات نفسی، و صفات ۲۵

---

۶. اساس: عجب+ و هستی
۷. اعراف (۷)/۱۴۳
۸. اعراف (۷)/۱۴۳

معنوی.

و صفات نفسی آن است که خبر مخبر از این دلالت کند بر ذات باری ـ جل و علا ـ نه تنها با معنی زیادت بر ذات. چنان‌که موجودی، و واحدی، و قائمی. نفس اگر به صفت موجودی متجلی شود آن اقتضا کند که جنید می‌گفت: «ما فی‌الوجود سوی الله». و اگر به صفت واحدی متجلی شود آن اقتضا کند که ابویزید گفت: «سبحانی ما أعظم شأنی». و اگر به صفت قائمی به نفس متجلی شود هم آن اقتضا می‌کند که ابویزید می‌گفت: «ما فی جبتی سوی الله».

و صفات معنوی آن است که خبر مخبر از این دلالت کند بر معنی زیاده بر ذات باری ـ جل و علا ـ. چنان که گوییم: او را علم است و قدرت و اراده و سمع و بصر و حیات و کلام و بقا. پس اگر به‌صفت علمی متجلی شود چنان بود که خضررابود که «و علمناه من لدنا علما.»[۹]، و علوم لدنی پدید آید.

و اگر به صفت قدرت متجلی شود چنان بود که محمد ـ صلی‌الله علیه و آله وسلم ـ را بود که «و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی»[۱۰]

و اگر به صفت مرید متجلی شود چنان بود که بو عثمان را بود [که] می‌گفت که: سی سال است که حق تعالی همه آن می‌خواهد که ما می‌خواهیم.

و اگر به صفت سمیعی متجلی شود چنان بود که حضرت سلیمان را بود که آواز موری می‌شنید که «قالت نملة یا أیها النمل ادخلوا مساکنکم[۱۱]».

و اگر به صفت بصیری متجلی شود چنان بود که گفته‌اند: «از دیدهٔ تو به روی تو می‌نگرم».

و اگر به صفت حیات متجلی شود چنان‌بودکه خضر و الیاس را هست.

۹. کهف (۱۸)/۶۵

۱۰. انفال (۸)/۱۷

۱۱. نمل (۲۷)/۱۸

و اگر به صفت کلام متجلی شود چنان بود که موسی ـ علیه السلام ـ [را بود] که «و کلم الله موسی تکلیماً»[۱۲].

و اگر به صفت بقـا متجلی شود اقتضای رفع انانیت انسانی و ثبوت صفات ربانی کند که «یمحوا الله مـا یشاء و یثبت و عنـده أم الکتاب»[۱۳]. ۵

حسین منصور از اینجا می‌گفت که:

بینـی و بینك أنـانیتی یـزاحمنی
فـارفع بجـودك آنـانیتی مـن البین

اما صفات فعلی، چون خالقی و رازقی، و احیا و اماته است. و چون به‌صفت رازقی متجلی شود چنان بود که مریم ـ علیها السلام ـ را بود که «و هزی الیك بجذع النخلة تساقط علیك رطباً جنیا»[۱۴]. ۱۰

و چون به صفت خالقی متجلی شود چنان بود که عیسی را بود ـ علیه السلام ـ که «و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی»[۱۵].

و چون به صفت احیا متجلی شود [چنان بود] که ابراهیم ـ علیه السلام ـ را بود که «رب ارنی کیف تحیی الموتی»[۱۶] الایة. و همچنین عیسی را بود که «و اذ تخرج الموتی باذنی»[۱۷]. ۱۵

و اگر به صفت اماته تجلی کند چنان بود که مرید ابو تـراب، یحیی را بود وقتی که نظر بایزید بر روی او [۳ ر] افتاد نعره بزد و جان بداد. ۲۰

چنین کس همت بر هرکه گمارد خاکش کند. و این صفت اگرچه از صفات فعلی است اما تعلق به صفات جلال دارد.

اما تجلی صفات جلال هم بر دو نوع است: صفات فعل، و صفات ذات.

---

۱۲. نساء (۴)/۱۶۴
۱۳. رعد (۱۳)/۳۹
۱۴. مریم (۱۹)/۲۵
۱۵. مائده (۵)/۱۱۰
۱۶. بقره (۲۵)/۲۶۰
۱۷. مائده (۵)/۱۱۰

اما صفات ذات هم بر دو نوع است: صفات جبروت، و صفات عظموت. و چون به صفات جبروت متجلی شود نوری بی‌نهایت در غایت هیبت ظاهر گردد بی لون و بی‌صورت و بی کیف. ابتدا تلالوی مشاهده افتد که در حال، افنای صفات انسانیه و محو آثار هستی کند. و گاه باشد که شعور بر فنا نماند که اگر از جام تجلی ساقی «سقاهم ربهم»[۱۸] یك‌قطره شراب زیاده افتد سطوات آن جملگی ولایت آن‌چنان فرو گیرد که شعور بر وجود و بر فنای وجود رخت برگیرد. و صعقه عبارت از این حالت است.

اما تجلی صفات عظموت هم بر دونوع‌است: صفات حی و قیومی، و صفات کبریائی و عظمت و قهاری.

و چون به صفت حیی و قیومی متجلی شود فناء الفناء پدید آید و بقاء البقاء روی نماید و حقیقت «یهدی‌الله لنوره من یشاء»[۱۹] ظاهر گردد ظهوری که هرگز فنا نپذیرد و طالع شود نور حق، طلوعی که از غروب واپس گردد.

و در تجلیات صفات جمالی گاه سر بود و گاه تجلی. اما تجلیات صفات جلالی مقام تمکین است و رنگ دو رنگی برخاسته. و در این مقام آنچه ایمان بود در عین نهان گردد و اعتبار از کفر و ایمان برخیزد، و دو رنگی وصل و هجران نماند، و نفی و اثبات و حقیقت «لا اله الا الله» اینجا متجلی شود و نسبت وجود بکلی برخیزد و سلطنت الوهیت ولایت فرو گیرد.

کی بود ما زما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده

چون این حقیقت در ولایت محمد ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ پدید آمد، فرمود: «فأعلم أنه لا اله الا الله»[۲۰]. تا این مقام مشاهده نشود علم به حقیقت «لا اله الا الله» پدید نیاید و مقام «و أستغفر لذنبك[۲۱]؛ أی لذنب وجودك» متجلی نشود[۲۲] که «وجودك ذنب لا یقاس

۱۸. انسان (۷۶)/۲۱ ۱۹. نور (۲۴)/۳۵
۲۰. محمد (۴۷)/۱۹ ۲۱. محمد (۴۷)/۱۹ ۲۲. اساس: شود

[به] ذنب».

و فتح مبین عبارت از این مقام است که «انا فتحنا لك فتحا مبینا* لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر[۲۳] من ذنب». وجود مقدم و مؤخر در مقام فتح مبین محو و فنا است. و چون آن مقام ذات او را ملکه و بر دوام بود و ذات فیاض مطلق آن اقتضا می‌کرد که او را به خلق ارسال نماید تا خلایق را به‌مشیت حق از اسفل‌السافلین به اعلاء علیین جذب نماید که «و ما ارسلناك الا رحمة للعالمین»[۲۴]. از تبلیغ رسالت و اختلاط خلق و اشتغال به معاملات بشری، هر نفسی، وجودی می‌زایید و ابرکردار در پیش آفتاب حقیقی می‌آمد و آن‌جناب به استغفار نفی آن وجود را از پیش برمی‌داشت، فرمود: «انه لیغان علی قلبی و انی لاستغفرالله فی کل یوم سبعین مرة». و «سبعین‌مرة» کنایه از هفتاد حجاب است که عبارت از هفتاد هزار حجاب باشد و اگر بیشتر و اگر کمتر، منقول همه یکی است، و تفاوت به تفصیل و اجمال است. و این مقام به تفصیل محتاج است و وقت گنجایش آن ندارد.

و اما چون به صفت کبریائی و عظمت و قهاری خاص بر ولایت سالك متجلی شود باز آنچه یافته بود گم کند و دهشت و حیرت قائم‌مقام آن شود و علم و معرفت به‌جهل و نکرت مبدل گردد، و سالك در این مقام‌درپاصفت‌شود و از حضرت‌رسالت ورد[۲۵] «یا دلیل‌المتحیرین، و رب زدنی تحیراً» در این مقام است.

و اگر به صفت عظمت و قهاری تجلی تمام کند قیامت باشد. و روز قیامت عبارت از آن است که در ظهور آثار تجلی قهاری رقم «کل شیء هالك الا وجهه»[۲۶] بر ناصیهٔ موجودات کشند و بلا مجیب ندای «لمن الملك الیوم»[۲۷] در دهند تا هم به صفت الوهیت، مجیب

۲۳. فتح (۴۸)/۱ـ۲
۲۴. انبیاء (۲۱)/۱۰۷
۲۵. اساس: درد
۲۶. قصص (۲۸)/۸۸
۲۷. غافر (۴۰)/۱۶

به جواب «لله الواحد القهار»[۲۸] گردند تا زخود بشنود نه از من و تو: لمن الملك واحد القهار[۲۹]. [۳ پ]

بدان که انسان آیینهٔ ذات و صفات حق است، چون آیینه صافی گشت به هر صفت که حضرت عزت بدو تجلی کند تصرف از صاحب تجلی بود نه از آیینه؛ از آن که آیینه پذیرای عکس بیش نیست بقدر صفای خویش. و سر خلافت این است.

و این مراتب به‌کسی ندهند که از وجود بدر آید بلکه بدان‌دهند که از خود درآید.

و چون حضرت رسالت ـ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ـ به مقتضای «سبحان الذی اسری بعبده لیلا»[۳۰] از «قاب قوسین» درگذرانیدند و به مقام «أو أدنی»[۳۱] رسانیدند، و هرچه لباس وجود و هستی‌محمدی بود از او کشیدند که «و ما کان محمد أبا أحد من رجالکم و لکن رسول‌الله و خاتم النبیین[۳۲]». بار دیگر خلعت صورت رحمت در او پوشانیدند و آن صورت رحمت را به خلق فرستادند که چون سرشت محمد بود و چون می‌آید رحمت بود که «و ما أرسلناك الا رحمة للعالمین[۳۳]». که اگر براق همت هر کس که سدهٔ بشریت به سدرةالمنتهی روحانیت نتواند برآید و تأسی تمام به آن جناب نتواند کرد باری همانجا سر بر عتبهٔ او نهد، که هرکه او را یافت ما را یافت که «من یطع الرسول فقد اطاع الله».

و بیان مراتب تجلیات در مجموعهٔ مذکور مکرر و مفصل مذکور است، هرکه خواهد رجوع به آنجا کند. اکنون وقت آن است که‌شروع به ترجمهٔ موعود شود و بالله التوفیق فی کل الامور و علیه‌التکلان.

۲۸ ـ ۲۹. غافر (۴۰) ۱۶
۳۰. اسراء (۱۷)/۱
۳۱. نجم (۵۳)/۹: فکان قاب‌قوسین او أدنی
۳۲. احزاب (۳۳)/۴۰
۳۳. انبیاء (۲۱)/۱۰۷

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

گفت غوث اعظم مستوحش از غیر خدا و مستأنس به خدا، که: دیدم پروردگار خود را به چشم او در بعضی از مراتب تجلیات، و گفت مرا که: ای غوث اعظم! گفتم: لبیك ای پروردگار غوث. پس گفت ـ جل جلاله ـ که: هر طوری که میان ناسوت و ملکوت است اطوار شریعت است، و هر طوری که میان ملکوت و جبروت است آن طریقت است، و هر طوری که میان جبروت و لاهوت است آن طور حقیقت است. 5

و گفت ـ جل جلاله ـ مرا که: ای غوث اعظم! من ظهور نکردم در هیچ چیز مثل آن ظهوری که در انسان کردم.

پس من سؤال کردم از حق ـ سبحانه و تعالی ـ که: یا رب ترا مکانی هست؟ گفت جل جلاله که: من مکان مکانم و من بر ایشانم، و مرا مکان نیست. 10

بعد از آن سؤال کردم که: یا رب از چه چیز خلق کرده[ای] ملائکه را؟ گفت جل جلاله که: خلق کرده‌ام ملائکه را از نور انسان، و آفریده‌ام انسان را از نور خود. 15

ای غوث اعظم! ساخته‌ام انسان را مطیه و بارگی خود، [و] ساخته‌ام اشیا را مطیه و بارگی انسان. ای غوث اعظم! خوب طالبم من، و چه خوب مطلوب است انسان، و چه خوب راکبی است انسان، و چه خوب مرکوبی است مر او را جمیع اکوان. 20

و گفت جل جلاله که: ای غوث اعظم! انسان سر من است و من سر انسان. اگر انسان بداند منزلت خود را در پیش من، هر آیینه در هر نفسی از انفاس «لمن الملك الیوم[۳۴]» بگوید.

ای غوث‌اعظم! انسان‌نخورد و نیاشامدچیزی، و ناستاد و ننشست

۵ و نگفت و ساکت نشد و بکرد[۳۵]، هیچ توجه نکرد به چیزی، و غایب نشد از چیزی، الا آن که من در او بودم ساکن او و متحرك او.

ای غوث اعظم! جسم انسان و نفس او را و قلب او و وجه او و بصر او و لسان او و دست او و پای او، همه را من اظهار کرده‌ام. از برای او نفس او به نفس خود نیست الا من، و نیستم من غیر او.

۱۰ و گفت جل‌جلاله مرا که: ای‌غوث‌اعظم! وقتی‌که بینی سوخته[ای] را به آتش فقر[، که] شکسته شده به بسیاری فاقه، تقرب جوی به‌او، که هیچ حجابی نیست‌میان من و او.

و گفت جل جلاله مرا که: ای غوث اعظم! مخور هیچ طعامی، و نیاشام هیچ شربت آبی، و مکن هیچ خوابی، الا پیش من به دل و

۱۵ چشم ناظر.

ای غوث اعظم! کسی که محروم گردد از سفر به سوی من [۴ ر] در باطن، مبتلی گردد. به سفر ظاهر حاصل نشود الا دوری از من.

و گفت جل جلاله که: ای غوث اعظم! اتحاد حالی است که متعین و متبین نمی‌شود به زبان مقال. پس کسی که ایمان آورد به اتحاد

۲۰ پیش از وجود حال، بتحقیق که کافر شد، و کسی که مرادش اتحاد باشد پیش از وصول، شرك آورده باشد به خدای اعظم عزوجل.

ای غوث اعظم! کسی که سعید است به سعادت ازلی، طوبی له، که هرگز مخذول نگردد؛ و کسی که شقی است به شقاوت ازلی، فویل له، که هرگز مقبول نگردد.

۲۵ و گفت جل‌جلاله مرا که: ای غوث اعظم! گردانیدم فقر و فاقه را مطیه و بارگی از برای انسان. پس کسی که سوار شود بر ایـــن

۳۴. غافر (۴۰)/۱۶

۳۵. اساس: نکرد

مطیه و بارگی، بتحقیق که به منزل رسد پیش از آن کــه قطع کند بیابانها و صحراهای مخوف را.

و گفت جل جلاله مرا که: ای غوث اعظم! اگر انسان بـداند آن چیزی را مر او را حاصل است. بعد از مردن هرگز آرزوی زندگی و تمنای حیات در دنیا نکند و بگــوید هر لحظه پیش حق ــ سبحانه و تعالی ــ: یارب! امتنی امتنی. یعنی مرا بمیران بمیران.

و گفت که: ای غوث اعظم! حجت خــلایق نزد من، و دستاویــز ایشان پیش من در روز قیامت کری و گنگی و کوری است و پس از آن تحیر و بکا بود. در قبر نیز چنین است.

* * *

و گفت غوث که: محبت حجاب است میان محب و محبوب؛ هرگاه که محب از محبت فانی گردد به وصل محبوب رسد.

و گفت غوث که: می‌بینم ارواح را که رقص می‌کنند در قالبها تا روز قیامت بعد از قول حق سبحانه که گفت: «ألست بربکم[۳۶]».

و گفت غوث که گفت حق ــ جل جلاله ــ مرا که: کسی از مــن سؤال کند از رؤیت بعد از علم، پس او محجوب است هنوز، به علم رؤیت. و کسی که گمان آن دارد که رؤیت غیر علم است او مغرور است به ربوبیت پروردگار.

و گفت مرا جل جلاله: کسی کــه مرا ببیند، مستغنی گــردد از سؤال‌درهر حال. و کسی که مرا ببیند پس او را نفع نکند سؤال، و او محجوب است به مقال.

و گفت جل جلاله که: ای‌غوث! نیست فقیر پیش من کسی که او را چیزی نیست، بلکه فقیر پیش من آن کس است که او را امر و حکم است در هر چیزی؛ و هرگاه که بگوید چیزی را که: بشو، البته بشود. یعنی «اذا قال له کن، فیکون[۳۷]».

۳۶. اعراف (۷)/۱۷۲

۳۷. ناظر بر قسمتی از آیهٔ ۵۹ سورهٔ آل عمران و آیــهٔ ۴۰ سورهٔ نحل و غیره است. در متن با تصرف مؤلف آمــده، و بدین صورت آیتی در قرآن کریم نیست

و گفت: ای غوث! هیچ الفتی و نعمتی نیست در بهشت جاودان، الا بعد از ظهور مـــن در آن. و هیچ سوزشی نیست در آتش دوزخ، [الا] خطاب من مر اهل دوزخ را.

و گفت جل جلاله که: من اکرم از هر کریمم، و من ارحم از هر رحیمم.

و گفت مرا جل جلاله که: ای غوث اعظم! خواب کن در پیش [من] نه مثل خواب عامهٔ خلایق، تا مرا ببینی. گفتم: یا رب! چگونه خواب کنم پیش تو؟ گفت رب ــ جل جلاله ــ که: خواب کن به فرو نشاندن نفس از شهوتها، و فرو نشانیدن دل از خطرات، و ملاحظهٔ غیر من، هرچه باشد، و به فرو نشانیدن روح از خطیات، و به فنا کردن ذات خود در ذات من.

و گفت جل جلاله که: بگو با اصحاب و دوستان خود که کسی که اراده دارد صحبت مرا، پس بر اوست [که] اختیار کند فقر را، پس فقر از فقر را. و هرگاه که تمام شود فقر او، نیست الا من.

و گفت مرا جل جلاله که: ای غوث اعظم! خوشا حال تـــو اگـــر مهربان باشی بر خلق من، و خوشا حال تو اگر بخشنده و در گذرنده باشی از خلایق و بندگان من.

و گفت جل جلاله کـــه: ای غوث اعظم! ساخته‌ام در عقل راه و طریق زاهدان، و در دل راه و طـــریق عـــارفان، و در روح طـــریق واقفان؛ و گردانیده‌ام نفس خود را محل آزادگان.

و گفت جل جلاله که: ای غوث! بگو با اصحاب خـــود که غنیمت شمرند دعوت فقر را؛ زیرا که ایشان[۳۸] پیش‌من‌اند و من پیش‌ایشان.

ای غوث! من مأوای هرچیزم، و مسکن هر چیزم، و منظر و نظرگاه هر چیزم [۴ پ] و به سوی من است بازگشت هر چیزی.

و گفت جل جلاله که: ای غوث! منظور و چشم‌داشت مدار بهشت را و آنچه در اوست، تا مرا بیواسطه ببینی؛ و منظور مدار دوزخ و

۳۸. اساس: ایشان + که

آتش او را، تا مرا بیواسطه ببینی.

و گفت جل‌جلاله که: ای غوث! اهل بهشت مشغول‌اند به‌بهشت، و اهل دوزخ مشغول‌اند به من.

و گفت جل جلاله که: ای غوث اعظم! اهل جنت پناه می‌جویند از نعیم، چنان که اهل نار پناه می‌جویند از نار جحیم. ۵

ای غوث! کسی که مشغول شود به غیر من، مصاحب او در روز قیامت آتش است.

ای غوث! اهل قرب استغاثه از قرب می‌کنند همچنان که اهل بعد استغاثه از بعد می‌کنند.

و گفت جل جلاله که: ای غوث! مرا بندگانی هستند غیر انبیاء ۱۰ مرسلین که مطلع نیست بر احوال ایشان هیچ‌کس از اهل دنیا، و هیچ کس از اهل‌آخرت، و هیچ‌کس از اهل جنت، و هیچ‌کس‌از اهل دوزخ؛ و نه ایشان را مالك است و نه رضوان، و نه به آنچه خلق کرده‌ام از برای اهل جنت و اهل نار، و نه ایشان را ثواب است و نه عقاب، و نه حور و نه قصور ونه غلمان. خوشا حال کسی که ایمان آورد ۱۵ بدیشان، اگر ایشان را نشناسد.

ای غوث! تو از ایشانی. و از علامات‌شان در دنیا آن است که جسمهای ایشان سوخته‌است از قلت طعام و شراب، و نفسهای ایشان سوخته است از شهوات، و دلهای ایشان سوخته است از خطرات و جنایات فاسده، و روحهای ایشان سوخته است از خطیئات، و ایشان ۲۰ اصحاب بقا اند که سوخته‌اند به نور لقا.

و گفت جل جلاله که: ای غوث! هرگاه که بیاید پیش تو تشنه در روز شدید الحرارتی، و تو صاحب آب سردی باشی و ترا حاجت به آن آب به‌هیچ‌گونه نباشد و نشود، پس اگر تو آب از آن منع کنی، بخیل‌ترین بخیلان باشی. پس من چگونه منع کنم رحمت خودرا، حال ۲۵ آن که من بحل کرده‌ام بر نفس خود آن را، که من ارحم‌الراحمین و اکرم‌الاکرمینم.

ای غوث! کسی به معاصی [از من] دور نمی‌گردد و کسی از طاعت به من نزدیك نمی‌شود.

ای غوث! کسی که به من نزدیك شود همان اهل معاصی توانند بود که ایشان اصحاب عجز و ندامت‌اند.

۵ ای غوث! عجز سرچشمهٔ انوار است و عجب سرچشمهٔ ظلمت.

ای غوث! اهل معاصی محجوب‌اند به معاصی، و اهل طاعت محجوب‌اند به طاعت. بشارت ده گناهکاران را به فضل و کرم، و بشارت ده معجبان را به عدل و نقم.

ای غوث! اهل طاعت یاد می‌کنند نعیم را، و اهل عصیان یاد می‌- ۱۰ کنند رحیم را.

ای غوث! من نزدیکم به‌عاصی، بعد از آن که‌فارغ شد از عصیان، و من دورم از مطیع، وقتی که فارغ شد از طاعت.

ای غوث! آفریدم عوام خلایق را؛ چون طاقت نور و بهاء من نداشتند ظلمت را حجاب کردم میان خود و میان ایشان. و آفریدم ۱۵ خواص را، و ایشان طاقت نیاوردند مجاورت مرا، نورها را حجاب ساختم میان خود و میان ایشان.

ای غوث! بگو با اصحاب خود که از ایشان ارادهٔ آن دارد که به من رسد، پس بر اوست که عروج کند از هر چیز که غیر من است.

ای غوث! بیرون آی از عقبهٔ دنیا، تا به آخرت برسی، و بیرون ۲۰ آی از عقبهٔ آخرت تا به من برسی.

ای غوث! بیرون آی از جسم و نفس، و بعداز آن بیرون آی از دل و روح، و بعد از آن بیرون آی از حکم و امر، تا به من‌برسی.

پس گفتم: یا رب! کدام نماز نزدیکتر است به تو؟ گفت: آن نمازی که در او غیر من نباشد و صاحبش غایب باشد در آن نماز.

۲۵ پس گفتم که: کدام گریه افضل است پیش تو؟ گفت: گریهٔ ضاحکین.

پس گفتم: کدام خنده افضل است پیش تو؟ گفت: خندهٔ باکین.

[۵ ر]
پس گفتم: کدام توبه افضل است پیش تو؟ گفت: توبهٔ معصومین.
پس گفتم: کدام عصمت افضل است پیش تو؟ گفت: عصمت تائبین.
و گفت جل جلاله: نیست صاحب علم را در پیش من راهی، الا بعد از انکار علم؛ زیرا که اگر علم را در پیش او بگذاری، شیطانی شود.
گفت غوث که: دیدم پروردگار خود را، و از او سؤال کردم که یا رب معنی عشق چیست؟ گفت: ای غوث! [عشق] تو به من ذوق دل تست در حالتی که فارغ از میل به ماسوای من باشی.
ای غوث! هرگاه که شناختی و حاصل گردد ظاهر عشق، ترا، پس بر تست که فانی گردی از عشق؛ زیرا که عشق حجاب است میان عاشق و معشوق.
ای غوث! هرگاه که توبه کنی، بر تست که بیرون کنی[۳۹] گناه را از دل، و بعد از آن بیرون کنی خطور گناه را در دل از دل، تا به من برسی.
ای غوث! هرگاه که اراده کنی که داخل شوی در حریم من، ملتفت مشو به ملك و ملکوت و جبروت، که شیطان به اینها راضی است.
پس کسی که راضی شد به یکی از اینها، پیش من مطرود است.
ای غوث! مجاهده دریایی است از مشاهده، ماهیان آن دریا واقفون‌اند. پس کسی که اراده آن دارد که به دریای مشاهده داخل شود بر اوست اختیار مجاهده‌کردن؛ زیرا که‌مجاهده در مشاهده‌است.
ای غوث! کسی که مجاهده کند به طرف من، لازم است او را مشاهدهٔ من، اگر جویان به آداب باشد.
ای غوث! لابد است هر طالبی را از مجاهده، همچنان که من لابدم ایشان را.

---
۳۹. اساس: بیرون کردن

ای غوث! دوسترین بندگان پیش من آن است‌که پدر و فرزند دارد و دلش فارغ از هر دو باشد؛ چرا که اگر پدرش فـوت شود او را اندوهی از فوت پدر نباشد، و اگر فرزندش فوت شود او را اندوهی از فوت ولد نباشد. پس هـرگاه که بنده[ای] از بنـدگان من بدین
۵ منزلت برسد او بلا والد و لا ولد «ولم یکن له کفواً أحد[۴۰]» است.

ای غوث! کسی که درنیافته است لذت فنای والد را به محبت من، و فنای ولد را به مودت من، نیافته است لذت وحدانیت و فردانیت را.

و گفت: ای غوث! هرگاه اراده کنی که نظر کنی به من در محلی از محلها، اختیار کن دل حزین فارغ از ماسوای من. گفتم: خوشا آن
۱۰ بنده[ای] که مایل است دلش به مجاهده، و وای بر آن بنده[ای] که مایل باشد دلش به شهوات.

گفت غوث که: سؤال کردم از رب تعالی از معراج؛ گفت: ای غوث! معراج عروج است از هر چیز که غیر من است. و کمال معراج «ما زاغ البصر و ما طغی[۴۱]» است.

۱۵ ای غوث! نماز نیست کسی را که معراج نیست او را پیش من.

ای غوث! محروم از نماز، محروم از معراج است پیش من. والله الموفق لکل سعید و شقی.

[خاتمه]

این است ترجمهٔ رساله[ای] که منسوب است به شیخ کبیر، و آن
۲۰ درویش در پیش این بی‌بضاعت ارسال فرموده بودند تا جهت ایشان ترجمه نمایم، و تا امروز به نظر این قاصر نرسیده بود. و از این قبیل است آنچه خدمت عارف کامل شیخ مغربی فرموده‌اند و از مرتبهٔ «بی یسمع و بی یبصر» و فنا و بقا خبر نموده‌اند:

غزل

۲۵ انـدر آمـد ز در خلـوت دل یـار سحـر
گفت: کس را مکـن از آمـدنم هیچ خبـر

---

۴۰. اخلاص (۱۱۲)/۴ ۴۱. نجم (۵۳)/۱۷

گفتمش: کی زتو یابم خبـری؟ گفت آن دم
که نماند زتو در هر دو جهان رسم و اثر
گفتمش: دیـدهٔ مـن تـاب جمـالت آرد؟
گفت: آرد چـو شوم چشم ترا نور بصر[۴۲]
گفتمش: هیچ توان در تـو نظـر کرد دمی؟ ۵
گفت: آری چو شوم جمله ذات تـو نظـر
گفتمش: هیچ تـوان در تـو رسیدن؟ گفتا
در من آن[کس] برسد که کند از خویش گذر
گفتمش: هیچ ترا در دو جهان هست مثال؟
گفت: در صورت و معنیت زمانـی بنگـر ۱۰
گفتمش: تو چه ای و من چیم و عالم چیست؟
گفت: من دانه‌ام و تـو ثمر و کـون شجر
گفتمش: مغـربیت درخـور اگر هست بگو
گفت: او روی مـرا هست به وجهی درخور

＊＊＊＊ ۱۵

بدان ای درویش که این شهود و دید، و گفت و شنید در مراتب تجلیات و صفات و ظهور انوار بارقهٔ الهـی واقع است در مـراتب تنزلات ذات حق. و ذات حق فی ذاته منزه است از جمیع این مراتب. و این تجلیات و سایر احوالات و واردات بقدر مرتبه و مقام متجلی الیه است چنان که گذشت. ۲۰

و فرق میان وجد و معرفت و کشف و مشاهده و عیـان و تجلی اگرچه به‌طرق مختلف بیان کرده‌اند اما اظهر طرق آن است که وجد، دریافتن است علی‌الاطلاق، و نزدیك اهل تصوف یافتن مقصود است که عبارت از یافتن قلب است چیزی را از عالم غیب، که مقصود یا مناسب مقصود است. یعنی اول مرتبه که دیدهٔ دل سالك گشاده شود ۲۵ به عالم غیب، و حیرت از آن عالم، مشهود او گردد آن را وجد می‌ـ

۴۲. اساس: جمالت دارد... نور بشر

نامند، فأما سالك وقتی که مرتبه را مقام کند و سالك مرتبهٔ فوق ان باشد همین حالت متصور است. و چون آن وجد زیاده شود و ظاهرتر گردد، آن را کشف می‌خوانند. و چون آن کشف زیـــاده شود آن را معرفت خوانند و صاحب آن را عارف گویند. و چون آن معرفت‌زیادتر شود و ظاهرتر گردد آن را مشاهده گویند. و چون تمام حجاب بیرون آید او را معاینه گویند.

و تجلی عبارت است از کشف و شهود ذات و صفات، به تفصیلی که گذشت.

و بعضی گفته‌اند که: دل بـــه مثابت آتشدان است و معرفت به مثابت انگشت، و عشق به مثابت شعلهٔ آتش، و حال و وارد و الهام و سماع به مثابت باد است که در آتش وزد و به او دمند. و آتش محبت که در دل است به‌واسطهٔ باد سماع شعله زند، اگر به طرف چشم آید سالك را در گریه آرد، و اگر به طرف دهان آید سالك را در فـــریاد آورد، و اگر به طرف دست آید سالك را در حرکت آورد، و اگر به طرف پا آید سالك را از جا می‌برد و به رقص آورد.

و این احوال و امثال این احوال را وجد می‌گویند از جهت آن که اگرچه آتش محبت در دل مخزون و مکمون است، فأما چون ظاهـــر گرداند به آن می‌ماند که آن گم کـــرده باز یافته باشد. پس به ایـــن اعتبار این احوال را وجد می‌گویند.

و بعضی گفته‌اند که: حال آن است کـــه او را دوامی و ثبـــاتی باشد، اگر نباشد آن را حدیث نفس گویند. و در ایـــن مقام سخن بسیار است که وقت گنجایش بیان آن ندارد.

بدان که هر چیز که در عالم دیگر لایح می‌گردد و کشف و شهود و تجلی حق نیست، بلکه ظهور این احوالات متصور است از او باطل و ناقص و کامل از هر طبقه که باشد. و تمییز حق و باطل غیر کامل واصل صاحب تصرف نتواند کرد. و یکی از اسباب احتیاج به مرشد و هادی از انبیا است، و «من ینتمی الیهم» این است؛ زیرا که نور

حق ساری است درجمیع‌مراتب‌وجود حق و باطل. [۶ ر] و حضرت رسالت به این نور رمز «من رآنی» فرمود. و بایزید به این نور راز «سبحانی ما اعظم شانی» گشود. و فرعون به همین نور طبل «أنا ربکم الاعلی[۴۳]» می‌زد. و شیطان بـه همین نور دعوی «أنا خیر[۴۴]» می‌کند، بلکه دل عالم یك نور است که به‌ظلمت آمیخته است و در ظلمت‌مختفی و مستتر گردیده. و همچنان که وجود ظلمت به سبب آمیزش به این نور است ظهور این نور نیز به سبب این آمیزش است. بی‌این‌آمیزش ظهور بر غیر نور صرف ندارد که آمیخته نا آمیخته را نتواند دید. «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی أعرف». ظهور نور به نسبت وجود من از تو. و لست تظهر لولای لم اکن لولاك. پس هر قدرت و کمال، بلکه هر وارد و حال، هرچند از باطل صادر گردد از اثر معجون نور است که در حق و باطل ساری است، و موجب حیرت عقل و دهشت، و تمییز حق و باطل نیز از آن نور است و به آن نور است.

گفت موسی: سحر هم حیران کنیست
چون کنم کاین خلق را تمییز نیست
گفت حـق: تمییـز را پیـدا کـنم
خـلـق بـی‌تمییـز را رسـوا کنـم

و تمییز حق و باطل به این کس تواند کرد که به حسب فطرت اصلی و استعداد ذاتی نور از ظلمت جدا تواند کرد، و بنده‌وار با ریاضت و مجاهده تمام آثار ظلمت و احکام او را محو نموده، نور محض گردد و اثر ظلمت در او باقی نماند.

و اما آن که او را به‌حسب فطرت اصلی استعداد این تمییز نیست به سبب آن که نور وجود او به ظلمت آمیخته است به حیثیتی که اثری از آثار آن نور ظهور ندارد و در هرچه نظر کند به‌غیر ظلمت نبیند.

۴۳. نازعات (۷۹)/۲۴
۴۴. ص (۳۸)/۷۶: قـال أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین

چون ابلیس که در آدم خاکی به ادب ندید و از گلستان این‌خاك هرگز گل حقیقت نچید، و ندانست که در این خـاك تیره استعداد ظهور کدام نور است، و درنیافت که معجون تمام اجزا چگونه مرکب است از جمیع اجزای عالم کیانی و الهی، و چگونه جمیع عالم غیرمتناهی در او موجود و موفور است، و چنان که ظهور او به نور الله است ظهور جملهٔ اشیا به اوست، از آن که او مظهر اسم الله است که‌جامع جمیع مظاهر اسمائی است. و ابلیس چون در خود نظر کرد خود را همه آتش دید و به‌جز آتش نوری نیافت، و در آدم نگریست به غیر خاك تیره چیزی نشناخت، گفت: «أنا خیر منه، خلقتنی من نـار و خلقته من طین[۴۵]». زیرا که چشم باطنش[۴۶] از دید نور کور بود و چشم ظاهر ظاهربینش از نور حق که [در] همه چیـز ساری است روشن. از آن جاست که او را اعور می‌خوانند. یعنی او را همین یك چشم ظاهری است ظاهربین، که به آن ظاهر جسم خاکی آدم دیـد و از مجامعت جمیع عالم کیانی و الهی او بی‌خبر [بود] و از دید جهان جان و شهود جان جهان و روح اضافی و «نفخت فیه من روحی[۴۷]» بی‌بهره. یعنی خانه را دید و صاحب خانه را ندید، با وجود آن که خانه حکایت از صاحب خانه‌می‌کند که اگر صاحب خانه بدیدی سجده کردی که سجدهٔ بیت‌الله است.

دید طین آدم و دینش ندید آن جهان دید این جهان‌بینش ندید

مراد از «آن جهان» جهان جـان انسان است، و مراد از «ایـن جهان‌بین» جان وی، که قوام جمیع عوالم به آن است.

و چون ملائکهٔ ملاء اعلی را دو چشم ظاهر و باطن‌روشن‌بود خانه، و صاحب خانه را در او دیدند بر او سجده بردند و مسخر او گشتند که: «فسجد الملائکة کلهم أجمعون[۴۸]».

تمت [۶ پ]

۴۵. ص (۳۸)/۷۶
۴۶. اساس: باطنش + که
۴۷. ص (۳۸)/۷۲
۴۸. حجر (۱۵)/۳۰

اسرار الخلوة

محیی الدین بن عربی

ترجمان

ناشناس

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

[بدان که] سالکـــان طریق حق افــراداند مخصوص بــه صفات، مختصه، و وحدت[1] طریق وجود او مختلف است به اختلاف سالکان. چنان که حق تعالی که غایت است واحد بالذات است و وجود تجلیات او مختلف است به‌حسب‌اختلاف صفاتش. و اختلاف طریق از اختلاف سالکان در اعتدلال مزاج می‌باشد که آن موجب سلامت نفس است از غوایل افکار ردیه، و از اتصاف به اخلاق ذمیمه، و در انحراف آن که مؤدی است به خلاف مذکور، و ملازمت باعث بر سلوك، کــه موجب سهولت طریق است و مسبب آن کــه موجب صعوبت آن است و در قوت روحانیه و ضعف آن، که سبب غلبهٔ احکـــام حیوانیه است بـــر سالك. پس طریق نسبت به او مظلم و هایل نماید.

پس چنان که گاهی در اثنای سلوك یا بدایت [احـــوال] توقف نماید، و آن موجب خلاف ایـــن، [۱ ر] و همچنین در استقامت همت سالك و میل او و صحت توجـــه او و سقم او، بعضی را همهٔ ایـــن اوصاف ذمیمه جمع می‌شود و حایل وصول می‌گردد، یا مقابل آن و معین او می‌شود.

و گاهی مطلب روحانیهٔ او عالی است لیکن مزاج مساعدت نمی‌کند. پس صاحب حال به مثابهٔ بیماری است[2] که قوت او رفته و قدرت بر قیام و کلام ندارد، و ارادهٔ ادای نماز دارد.

---

۱. اساس: و با + وحدت

۲. اساس: بیمارست

لذت مشاهده رؤیت اشیاء است به دلیل توحید، و رؤیت حق تعالی در اشیاء. و حقیقت هر دو یقین است بلاشك. مراد به دلیل توحید این است که احدیت هر موجود عین دلیل است بر احدیت حق تعالی.

و فی کل شیء له آیة   تدل علی انه واحد

۵ و مراد به رؤیت حق در اشیاء وجهی است که او راست در هر شیئی. و یقین بلاشك آن است که مشاهده در حضرت تمثل نباشد، یعنی در غیر موطنش باشد که آخرت است. و حالت فنا نیز در غیر منزلش باشد که موطن رؤیت است و استهلاك فی‌الخلق به‌طریق محق از عالمین. و محق ظهور تست به حق در کون، به طریق استخلاف ۱۰ [۱ پ] و نیابت از حق. پس ترا است حکم در عالم. و محق، محق ظهور تست به طریق تستر و حجاب بر حق. پس تو پردهٔ اوئی در محق محق. پس شهود کون بر تو واقع می‌شود خلقاً بلا حق.

حاصل این سخن این است که: ما قابل نیستیم به مشاهده و فنا و استهلاك در حق به محق در دنیا؛ چه اکابر ما ازین معنی استنکاف ۱۵ نمودند، چه در اوست تضییع وقت که می‌باید در مجاهده و مراقبه صرف شود در تحصیل علوم‌الهیه به تقوی، و در اوست نقص مرتبه در آخرت در حال رؤیت و محق؛ چه رؤیت بقدر علم بالله تعالی خواهد بود در دنیا. پس دنیا برای تحصیل علم است به مجاهده، و آخرت دار راحت است و مشاهده. پس زمانی که صرف می‌کنی در ۲۰ دنیا، در مشاهده، فوت‌می‌شود در او علمی‌که اگر تحصیل آن می‌کردی اینجا موجب زیادتی مشاهدهٔ تو می‌شد در آخرت. و در اوست ظهور به‌خلافت و ترك تحصیل علم. و این معنی لایق این عالم نیست؛ چه دنیا سجن ملك است سبحانه، و آن محل حجاب و بعد است. پس آنچه در او باید که ظاهر شود ذل و عبودیت است [۲ ر] و مجاهده؛ و ۲۵ آنچه در او طلب باید کرد تقرب به ملك است به مدد تقوی.

و هرکه از ملك درخواهد که در سجن نزد او آید ــ که محل قهر و حجاب اوست ــ موجب ترك ادب است، و امر کبیر از او فوت شود

از مشاهده در آخرت. و نیز زمان فنا به مشاهــده و محق در دنیا، زمان ترك مقامی است از مقامات مشاهــده در آخرت از جهت تــرك تحصیل علم[۳] در اینجا، که موجب مشاهده است در آخرت. و آن مقام اعلی است از آنچه در دنیا حاصل است از مشاهده؛ زیرا که تجلی در آخرت بقدر علمی خواهد بود که حاصل کرده در دنیا. ۵

به خاطر فاتر می‌رسد که مشاهده در این دار نیــز حضور علمی است بر وجه کمال، که صاحب مشاهده را حاصل می‌شود. و چــون تجلی در آخرت بقدر علم خواهد بود مشاهدهٔ این دار موجب زیادتی کیفیت تجلی خواهد بود.

۱۰ و نیز تقوی و مراقبه و مجاهده منافات ندارد بــا مشاهده، در اینجا، بلکه در آن حال مشاهده نیز بظهور می‌آید.

و نیز مشاهده اینجا از آن قبیل است که مرد را با ملك ملاقاتی دست دهد در شهری از ممالك وی. و چون‌در شهر دیگر ملاقات[۲پ] دست دهد چون بعد آشنایی سابق است موجب زیــادتی التفات ملك خواهد بود الا [که] فرق نباشد میان بیگانه و آشنا. ۱۵

بدان که لطیفهٔ انسانیهٔ ربانیه محشور می‌شود بــر صورت علم خود، و اجسام بر صورت عمل خود. پس چون اتصال یابی به عالم آخرت، ثمرهٔ اعمال و علوم خود را خواهی چید ــ ثمرهٔ اعمال جنت خواهد بود و ثمرهٔ علم مشاهده ــ. پس چــون ارادهٔ دخــول کنی در ۲۰ حضرت حق تعالی به‌رفع تعینات‌وهمیة و خلع ملابس کونیه به‌مجاهده و ریاضت جسمانیه و روحانیه، و ارادهٔ اخذ کنی عن الله تعالی به ترك وسایط؛ چه اخذ عن‌الله یا به واسطهٔ مخلوقی است چون اخــذ رسول‌الله ــ صلی‌الله علیه و آله ــ از جبرئیل ــ علیه‌السلام ــ، یا غیر اخذ عن‌الله است از حیثیت وجه خاص؛ خواه ذات اخذ باشد یا غیر، ۲۵ یا اخذ عن الله بعد قطع سلسلهٔ وسایط به معراج تحلیلی روحانی، و وصول به احدیت جمع، و رجوع به موطن اصلی، که برزخ البرازخ

۳. اساس: علم + که

است و کمال صحو بعد کمال محو. و ارادهٔ انس کنی به حق. و انس نزد قوم ما یقع به المباسط من الحق للعبد [است] با قلبی معمور به الله، نه به غیر او. [۳ ر] پس ترا ضرور است عزلت و خلوت. و قبل از عزلت مشغول باید شد به صمت و تقلیل طعام و ترك شرب آب.

۵ و بدان که عطش را به تجربه از شهوات کاذبه یافتیم که به‌اندك امساك نفس از آب، تنعم بسیار می‌کنی و طبیعت را قانع می‌سازی به رطوباتی که در غذا است.

و عزلت را دو قسم است: عزلت مریـــدین بالاجسام از مخالطت اغیار، و عزلت محققین به دل از اکوان.

۱۰ و معتزلین را سه نیت است: یکی نگهداشتن خود را از شر مردم. دوم مردم را از شر خود، و این ارفع است از اول؛ چه در آن سوءظن است به خلق، و در این به نفس خود، و این اولی است از آن. سیم ایثار صحبت مولی. پس اعلای مردمان آن است که عزلت کند بنفسه برای ایثار صحبت رب خود.

۱۵ و از فواید آن است وقوف بر سر وحدانیت و معارف الهیه، و عبور بر معرفت دنیا.

و ارفع احوال عزلت، خلوت است حتی بر ملاء اعلی؛ چه آن بقدر بعد تست از خلق، که موجب قرب حق شود ظاهراً و باطناً.

و پیش از دخول خلوت واجب است علم طهارت ظاهره و باطنه،

۲۰ و صلات جسمیه [۳ پ] و صیام حسی و معنوی، و هرچه بر تو طلب آن فرض است. و بر این زیاده مکن که عمر قصیر است و صرف وقت به اولی أولی است پس عمل به‌آن علم، پس ورع، که در شرع اجتناب است از حرام و شبهه. پس واجب است بر تو زهد. و آن نمی‌باشد مگر در حاصل در ملك، و طلب حاصل است در ملك. پس زهد در طلب

۲۵ زهد است یعنی تسلیم حول و قوت به حق تعالی.

پس واجب است بر تو توکل، که اعتماد قلب است بر حق، و عدم اضطراب نزد فقد اسباب مطالب. و در حال اول از احـوال توکل

حاصل می‌شود ترا چهار کرامت، که دلیل است بر حصول اول درجهٔ توکل:

یکی طی ارض.

دوم مشی بر آب.

سیم اختراق هوا. ۵

چهارم اکل از کون.

بعد از این متوالی می‌شود بر تو مقام. و احوال مقام وصفی است که واجب است رسوخ در آن، و نقل از آن صحیح نیست.

و حال هر صفتی است که سالك در او می‌باشد بعضی اوقات. چون سکر [و] محو. هر حال موهوب غیر مکتسب است و غیر ثابت. و هر ۱۰ مقام مکتسب است و ثابت. [۴ ر]

و کرامت از حق اسم البر واقع می‌شود و لا یکون الا للابرار.

و کرامت دو قسم است:

[یکی] حسیه. مثل اخبار از مغیبات ماضیه و آتیه، و مشی بر اب، و اختراق هوا، و احتجاب از ابصار، و اجابت دعوت در حال. ۱۵

دوم معنویه، و آن را نداند مگر خواص. مثل آن که شریعت را بر او محفوظ دارد، و موفق شود به مکارم‌اخلاق، و اجتناب از ذمایم، و محافظت بر ادای واجبات، و ازالهٔ غسل به هر دم از دل، و طهارت دل از هر صفت مذمومه، و مراعات انفاس در دخول و خروج آن.

و همچنین متوالی می‌شود بر تو تنزلات. بدان که هرچه ماعدای ۲۰ وجود بحت است تنــزل است از اوج اطلاق بــه حضیض تقید. اول تنزلات وحدت است و آخرش انسان است، و بینهما مراتب.

بدان که چون سالك از هیکل خود مجرد شود و منسلخ گردد از او لطیفهٔ[3] او، شروع کند در عروج به معراج روحانی. پس گاه احتراق افلاك و مجاورت مقامات ارواح نزول می‌کند بر او حق تعالی در هر ۲۵ منزلی از منازل. پس عروج به معراج روحانی [۴ پ] ملاقی او می‌—

۳. اساس: و + لطیفه

شود و می‌بخشد به او آنچه خواهد. و این است مسمی به منازله. پس تدنی صفت سالك است و تدلی نعمت مالك است.

و چون به خلوت خواهی که درآیی، امتحان کن قوت سلطان و همت را. پس اگر وهم تو حاکم است بر تو، چنان که می‌ترسی از صیحهٔ عظیمه که در حال غفلت شنوی، یا بترسی از مشی در ظلمت، یا مشاهدهٔ صورت هایله، یا بودن با میت در قبر، به خلوت در مرو؛ چه گاهی از اینها در خلوت ظاهر می‌شود و موجب اختلال عقل و انحراف مزاج تو می‌شود. پس خود را به دست شیخ واصل کامل ممیز ده، تا ترا از عقبات مهلکه بگذراند.

و اگر سلطان وهم، مغلوب تو باشد خلوت اختیار کن و در مقام توجه ثابت باش، و از اهوال طریق باك مدار، و تهذیب اخلاق‌کن، و ترك رعونت و سستی، و متحمل آزار خلق باش، و عفو کن از ایشان، که اگر اخلاق ذمیمه از خود رفع نکرده، و صفات بهیمیه را قطع ننموده [باشی] بعد فتح نور او منطفی می‌شود؛ [۵ ر]زیرا که کدر است و غیر صافی، به‌سبب اخلاق ردیه.

و بعد عزلت در خانهٔ خود را بسته دار تا مردم به تو متردد نشوند و همچنین مردم تو به تو نیز ملاقی نشوند؛ چه ضرر اهل تو بیشتر است از ضرر بیگانگان، بلکه عزلت از نفس خود نیز باید تا نفس خود را تحققی و وجودی نبیند بلکه معدوم انگارد.

پس مراد از عزلت ــ که مقدمهٔ خلوت است ــ تمرین نفس است بر انفراد، و قلت طعام و منام و کلام، و حفظ قلب از خواطر متعلقه به اکوان.

پس به خلوت درآی، و مشغول شو به ذکر الله تعالی، به هرنوعی از اذکار که خواهی. مثل «سبحان الله والحمد لله و لا اله الا الله والله اکبر و أعلی». همه اسم اعظم است که «الله» باشد که باید که دل تو گویا باشد و گوش تو شنوا، تا ناطق از سر تو منبعث شود.

پس حال خود را ترك مکن، و خود را از خیالات فاسده نگهدار،

که شاغل تو شوند از ذکر. پس نفس ناطقه به واسطهٔ اعـراض از لوازم این هیکل، و دوام توجه منسلخ می‌شود از این هیکل، و ملحق می‌شود به ملاء اعلی، [۵ پ] و در بحر محبت مستغرق شود و مشغول شود به آنچه خارج است ازعالم اجسام، بلکه از عالم امکان. و نسبت او به سایر اجسام همچون نسبت او شود به جسم خود. و لهذا تأثیر ۵ می‌کند در هر جسمی که خواهد.

و چون از این مقام تـرقی کند رفع حجاب امکان از او شود و متحد گردد به رب خود. چنان که اتحاد داشت به هیکل، و حینئذ «أنا الحق»، و «سبحانی» گوید.

۱۰ در غذا محافظت دسومت‌کن اما نه از حیوان؛ چه‌آن مقوی‌حیوانیت است و غلبهٔ احکام او بر احکام روحانیت. مثل روغن بادام و کنجد و زیتون، که مؤدی است به خواب و کسل. و حذر کن از جوع مفرط‌که مفضی است به یبس دماغ و فساد خیال و انحراف مزاج. و افراط یبس و حرارت مؤدی است به خیالات فاسده و هذیان طویل.

۱۵ و هرگاه وارد از حق تعالی سبب انحراف مزاج شود چنانچه‌رسول را ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ در حال نزول وحی بود و بر دل او ثقیل و شدید می‌نمود، آن مطلوب است.

و هرگاه وارد [۶ر] ملکـی باشد در پی آن بردی حـادث شود. چنانچه حال نبی ـ صلی‌الله علیه و آله و سلم ـ بود در بداء وحی، و ۲۰ می‌فرمود: دثرونی. لیکن از آن عالم پیدا نشود؛ زیرا که وارد ملکی بر روحانیت سالك وارد می‌شود و آن از جنس عالم اوست، بلکه بلند می‌گردد به آن. و انحراف از آن است کـه ورود آن شاغل او شد از تدبیر بدن دفعة. لاجرم سبب انحراف مزاج گشت.

و متغیر نمی‌شود بر تو صورت وارد، اگر ورود او در عالم مثال ۲۵ بوده، و اگر در عالم مجردات است متغیر نمی‌شود بر تو صورت اثـر او در تو. و چون خارج می‌شود باقی می‌گذارد در تو علمی؛ چه وارد ملکی نمی‌آید مگر به خیر.

و اگر وارد شیطانی است در عقب آن تهریشی می‌شود در اعضا، و متغیر می‌شود برای تو صورت او، و در حضور خود المی و فکری یابد و حسرتی و ولهی، و متغیر می‌شود بر تو صورت آن؛ و برای او تخبط می‌گذارد، چه شیطان از مار است چون بر قلب وارد می‌شود
۵ حرارت او زیاده می‌گردد و خفقان طاری می‌شود و خون غلیان پیدا کند [۶ پ] و تموج در مجاری دم، و اعصاب و عروق از شدت حرکت او تعب یابد. پس چون خارج شود مفاصلی را حذری در مفاصل ماند و اضطراب عروق ساکن شود و مؤدی شود به الم و تهریش، و مزاج در حرکت آید، و ذلتی گذارد ورود آن؛ چه شیطان از زمانی که
۱۰ مطرود شده، اثر او این است مگر بر وفق حال او. پس چون وارد شیطانی بر تو وارد شود خود را از او نگهدار به توجه و مراقبه، و حذر کن از آن که در مراقبهٔ تو درآید که موجب استیلای او گردد، و چون خود را جمع کنی وی خوار شود و ملائکهٔ موکله او را مطرود سازند؛ چه حق تعالی حافظ متوجهان است به حضرت او.
۱۵ بدان که خاطر اگر در مکروه و محظور باشد شیطانی است [از آن] اجتناب باید نمود. و اگر در مباح باشد نفسی است و مخیری در آن؛ اگر طلب ارواح داری از مباح اجتناب کن و به واجب و مندوب مشغول باش. و اگر خاطر در فرض باشد ملکی است، و اگر خاطر در مندوب باشد حفظ کن خاطر اول را؛ چه آن گاهی از ابلیس می‌باشد،
۲۰ و ثابت باش [۷ ر] بر آن، و محافظت ورز بر ثانی، و اول را رها کن و شروع در ثانی کن و آن را به جای آر که ابلیس برمی‌گردد.

بدان که ملائکه وارد نمی‌شوند بر اولیا به وحی و احکام؛ چه آن از خواص نبوت و رسالت است، اما دقایق ملائکه بر قلوب اولیا وارد می‌شود به شرع رسول ـ صلی‌الله علیه و آله ـ. پس ولی می‌داند که
۲۵ آن از ماجاء به‌الرسول است بی آن‌که مطالعهٔ کتب کند یا اخذ کند از علما، فیکون علی بصیرة من ربه.

و چون دقیقهٔ ملك نازل شود بر قلب ولی، او را افکند به آنچه

حقیقت آن است. و گاهی تحمل اولیا مشاهده می‌کند حقیقت محمد را ـ علیه‌السلام ـ در حالی که ملقی واحد می‌کند از حقیقت جبرئیل ـ علیه‌السلام ـ شرعی را کـه بر او نازل شده در حین حیاتش در دنیا. پس این ولی نقل آن می‌کنـد به تبعیت. و اصحاب این مشهد انبیای این قسم اولیااند. ۵

و گاهی دقیقه[ای] از حقیقت جبرئیلیه بـر ولی ظاهر می‌گردد به احکامی که مخالف شرع است، و گمان می‌کند که بر او وحی آمده و به درجهٔ نبوت رسیده، با آن‌که نه آن چنان است و او در کشف خود خطا نکرده، بلکه خطا در حکم و نظر اوست. و حذر کن بعد ورود واردات [۷ پ] از گفتن‌که: این چیست؟ چه‌این عین توجه است به‌آن. ۱۰

بدان که بعد ارادهٔ دخول در خلوت به قضای «لیس کمثله شیء[۴]» دو چیز با خود مقـرر باید داشت: یکی آن کـه هر صورت از صور روحانیه و جسمانیه و عقلیه که بر تو ظاهر شود و گوید: أنا الله؛ به‌واسطهٔ سریان هویت حق در همه اشیاء که‌حق‌تعالی را در هر موجود وجه خاص هست این می‌گوید، چنان‌که شجرهٔ‌موسی را ـ‌علیه‌السلام‌ـ ۱۵ تو در جواب بگو: سبحان الله أن یتقید فی مظهر؛ چه او مطلق است از همه قیود. و بگو: او ظهور می‌کند در هر صورتی که خواهد، و آن صورت را حفظ کن که ترا نفع دهد. و چون به مقام تکمیل برسی، مشغول شو از او به ذکر و مراقبه دائماً.

دوم آن که از حق به‌جز حق طلب مکن، و همت را به‌غیر او متعلق مساز ـ ۲۰

خلاف طریقت بـود کاولیا تمنا کنند از خدا جـز خدا

ـ و اگر همه کون را بر تو عرض کنند، به ادب اخذ کن. یعنی همان مقدار اخذ کن که به اخذ آن مأموری. و نیز اخذ کن او را از ایـن حیثیت که مظهر حق است، و مظهر در حقیقت عین ظاهر است، و ۲۵ بر آن مأخوذ توقف مکن. اللهم ارزقنا هذا المقام و الاحوال ببرکة

۴. شوری (۴۲/) ۱۱

متابعتهم و محبتهم و محبة اهل بیت النبی علیه و علیهم الصلاة و السلام تسلیماً کثیراً کثیرا. [۸ ر]

***

فرق میان افعال طبیعیه و ارادیه آن است که افعال طبیعت همیشه بر یك طریق واقع می‌شود و اختلاف در او نمی‌باشد. مثلا آتش بالطبع گرم است همه وقت و همه‌جا آن گرمی با وی هست و بارد نمی‌باشد، و آثاری که مترتب است بر آن، همچنین. گرمی به‌شرایط تأثیر و تأثر آن از او به‌وقوع می‌آید بی‌اختلاف و تغییر در آن.

و افعال ارادیه مسبوق است به اراده و شعور، و اختلاف بر وفق اراده و شعور در وقوع می‌یابد. چنانچه واجب‌الوجود ـ تعالی شأنه ـ که فاعل مختار و مرید و عالم است به جمیع اشیاء، به هر طریق که اراده کند و علم به آن طریق دارد فعل از او ظهور می‌یابدتا به‌جای مختلف، و منحصر در طریق واحد نیست‌که اصلا در او اختلاف نشود.

و نیز فعل فاعل مختار مسبوق است به تصور غایت آن فعل که تصور آن موجب اقدام فاعل می‌شود بر فعل، مگر در شأن واجب ـ تعالی عز شأنه ـ که افعال او با آن که ثمرات و فواید کثیر دارد اما موجب اقدام او تعالی نیست بر فعل، و الا [۸ پ] لازم آید[۵] که مدخلیتش در استکمال حق تعالی در فاعلیت به غیر؛ تعالی عن ذلك.

لهذا اشاعره اثبات حکم مصالح در افعال الهی ـ عز اسمه ـ کرده‌اند و نفی عرض نموده‌اند که بالمآل متحد است با غایت. و در این مذهب با حکما موافق‌اند و [با] معتزله مخالف.

تمثیل ـ فرق میان عرض و مصلحت به تمثیلی وضوح یابد. مثلا باغبان درختی را که می‌نشاند از برای میوه، مثلا، می‌داند که به‌غیر از میوه فواید[ی] دیگر بر آن مترتب است مثل انتفاع به سایه و برگ آن، اما آنچه باعث وی شده بر نشاندن درخت، همان میوه است نه دیگر فواید؛ با آن که آن فواید معلوم است باغبان را. به‌همین

۵. اساس: آیه + که

طریق تمام حکم و مصالح ممیز له دیگر فواید است نسبت با باغبان. به این معنی که هیچ‌یك باعث او بر فعل نیستند اگرچه معلوم‌الترتب آمد.

هر حکمت و مصلحت که بر فعل مترتب شود از این حیثیت که بر طرف فعل و نهایت او واقع است، غایت باشد، و از حیثیت ترتب بر فعل مطلقا فایده‌ای بود. پس غایت و فایده مختلف‌اند به اعتبار، و شامل افعال [۹ ر] اختیاریه و غیر اختیاریه هستند.

و اما عرض، و آن موجب اقدام فاعل است بر فعل. و آن را علت غائیه هم نامند برای آن فعل. پس عرض و علت غائیه نیز مغایراند بالاعتبار؛ چه عرض نسبت به فاعل است و علت غائیه نسبت به فعل. چون تأدیب که علت غائیه است نسبت به ضرب و عرض نظر.

و گاهی عرض مخالف فایدهٔ فعل می‌باشد. مثل آن که مخطی باشد در اعتقاد فایده.

و گفته‌اند: مقصود را عرض نامند گاهی که ممکن نباشد تحصیل آن فاعل را، مگر به این فعل. پس عبث آن باشد که بر فعل فاعل فایده[ای] مترتب نباشد، و عبث به حسب عرف آن است که فایده‌ای بر آن فعل مترتب نباشد اصلا، یا اگر مترتب باشد معتدبه نباشد، نظر به این فعل که مشتمل است بر مشقت.

و عبث بالکلیه مسلوب است از افعال او تعالی. و علی ما ذکر، فایده همچو مصلحت مترتب تواند بود بر افعال او تعالی دون العرض لما ذکر.



تمت هذه [ال]فوائد من ترجمة رسالة اسرار [۹ پ] الخلوة للشیخ ابن العربی قدس سره. هرچند منقول عنه غلط بود اما چون ترجمهٔ رسالهٔ شیخ رضی‌الله عنه بود تبرکاً و تیمناً تحریر نمود که دانهٔ کاملان به از خرمن ناقصان است، و صلی‌الله علی محمد و آله بقدر حسنه و جماله. [۱۰ ر]

حقيقة الحقائق

محیی الدین بن عربی

ترجمهٔ

شاه داعی شیرازی

ترجمهٔ رسالهٔ شیخ*[1]

سپاس خدای را که گردانید موجودات را بر وجود خویش دلیلی، و روشن ساخت از برای سایران به جناب اقدس او سبیلی. و درود بر رسول[2] او محمد مصطفی خاصه و رضوان بر آل و اصحاب او[3].

اما بعد، این رساله‌ای است که قطب المحققین و سید الموحدین شیخ محیی‌الدین عربی[4] از برای یکـــی از مریدان خـــود نوشته، و فرموده که: این رساله مددی است در تحصیل علم حقایق. و در فصول ترتیب داده، در هر فصلی اصول به لغت عربی بود پارسی کرده شد ترجمهٔ صرف، که اگر کسی از عربی عاجز باشد در پارسی آن تأمل نماید. أما توفیق ادراك معانی آن از الله تعالی باید طلبید. والله المستعان و علیه التکلان.

---

*۱. نام رساله در بریت و گن به همین‌صورت است، در مهد، عنوان نبود. ر.ك: مقدمهٔ مصحح

۲. بریت: به رسول

۳. بریت: + رضوان جمیلـــی. مهد: از«سپاس خدای را... او» ندارد

۴. مهد: که شیخ محی‌الدین عربی

فصل

در حقيقة الحقائق

حق موجودی است که ذات او اقتضای وجـود او می‌کند، یعنی وجود او از غیر نیست و واجب‌الوجود است. و وجود ممکن که نیست[5] ذات او مقتضی وجود و عدم نیست که اگر مقتضی وجود بودی ذات او واجب بودی نه ممکن. و اگر مقتضی عدم بودی ذات او ممتنع بودی نه ممکن. و ممکن دلیل است بر وجوب وجود واجب‌الوجود. پس عالم که ممکن است دلیل است بر واجب، و واجب مدلول ایـن دلیل است که عالم است.

و دلیل که عالم است بر دو نوع است: عـالم کبیر و [۱ ر] آن هیأت سماوات علی و ملکوت اعلی است تا تحت الثری. و عالم اصغر، و او احسن انواع عوالم کلیه است و آن صورت انسانیه[6]. چنانچه حق فرموده: «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم[7]».

و این دلیل ثانی که نام او عالم اصغر است اول دلیلی است بر او از جمیع دلایل قاطعه و آیات ساطعه؛ از برای آن که انسان که عالم اصغر است دلیلی است مخلوق بر صورت مدلول خـود، و مطابق او فی‌الواقع به حسب کمال، و موافق در مـوازنه و مثال. چنانچـه[8]

---

۵. مهد: ممکن این است

۶. مهد: + است

۷. تین (۹۵)/۴

۸. بریت و مهد: چنان که

فرمودهٔ حضرت‌مصطفوی‌است‌علیه‌السلام: «ان خلق‌آدم علی صورته».
پس حق ناطق شد به این دو دلیل که ذکر رفت، که آن عالم و آدم است در کتاب انطق او ــ جل ذکره ــ چه فرمود: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی آنفسهم[9]».

۵ پس خلافت الهیه لایق نیست الا به این خلیفه که انسان است؛ از برای آن که این خلیفه مخلوق بر صورت مستخلف خود است، و در او جمع گشته قوابل کلیه از جمیع کائنات.

پس هرکه انسان را شناخت[10]، حق را شناخت؛ از بهر آن که انسان موجود در احسن صورت است و مثال به وجود احسن[11]. و به

۱۰ این معنی اشارت است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». و نفرمود: «من عرف الکائنات عرف موجد الموجودات».

پس از اینجا باید دانسته شود که انسان کامل مطابق صورت رحمان است، و در بعض روایت[12] آمده است که «خلق آدم علی صورة الرحمن». اگرچه این مناسبت نه مناسبت کلیه است و این مطابقت نه

۱۵ مطابقت معنویه میان صورت انسان و حضرت رحمان؛ چه انسان در همه جهتی و صفتی مطابق رحمان نیست که حضرت حق به وجوب وجود و قیومیت مخصوص است، نگویند که چه می‌گویی در «ان الله خلق آدم علی صورته» که الهیت اقتضای مناسبت تامه می‌کند؛ چرا که صورت الهیه صورت جمع اسماء[13] است نه صورت مطلقهٔ ذاتیه.

۲۰ پس[14] حاصل شد از این مقدمات آن که انسان ادل[15] دلیلی است بر موجد عالم، و اکمل آیات علی خدای علی اعلی [را]. پس معرفت حق موقوف است بر معرفت انسان، و معرفت انسان موقوف است بر جمیع علوم ظاهره، و بر علم تشریح و بر علم هیئت در معرفت افلاک علویه، و بر علوم باطنه از معارف قدسیه [۱ پ] و حقایق الهیه[16].

۹. فصلت (۴۱)/۵۳
۱۰. گن: انسان شناخت
۱۱. بریت و مهد: بر مثال موجود احسن
۱۲. مهد: روایات
۱۳. مهد: جمیع اسماء
۱۴. مهد: «پس» ندارد
۱۵. بریت و مهد: اول
۱۶. گن: معارف الهیه

فصل

در معرفت

معرفت بر دو نوع است:

معرفت به حسب عقل، یعنی به طریق استدلال عقل به آیات کبری و علامات‌صغری. چنانچه‌می‌فرماید: «أولم ینظروا فی‌ملکوت‌السموات و الارض[17]».

5 و معرفت حق به حق. و این قسم معرفت[18] ممکن نیست الا به شهود صرف و تجلی محض.

و معرفت حق بر دو قسم است: معرفت کسبی[19]، و معرفت[20] بدیهی، که احتیاجش به کسب نیست.

و نزد بعضی همه معرفتها کسبی است، و نزد محققان بعضی

10 کسبی و بعضی بدیهی است.

هرگاه که عارف واصل شود به حق، نه به استدلال عقل، آن‌زمان واصل باشد. چنانچه فرمودهٔ نبی است علیه‌السلام: «عرفت ربی بربی».

و نزد عقلا معرفت حق کسبی است چرا که عاقل به حسب عقل

---

۱۷. اعراف (۷)/۱۸۵

۱۸. مهد: و این معرفت

۱۹. گن: معرفتی به کسبی

۲۰. گن: معرفتی

نظر در اثر می‌کند، پس می‌شناسد مؤثر [را] به آثار[۲۱]، و قدم او به حدوث محدثات، و خلق او به مخلوقات؛ اگر شناسد معروف حقیقی را به او، عارف کامل باشد، و اگر به اثرش بشناسد نه عارف محقق باشد بلکه عاقل مستدل باشد.

۵ هرچه هست از اشیاء، دلیل است بر معرفت حق. و این معرفت در حق است نه از چیزی خارج از او؛ چرا که ذات او شناخته می‌شود به صفات او، و ذات او از آن‌رو که ذات است شناخته نمی‌شود؛ چرا که آن زمان اعتبار صفت نیست و مفروض آن است که ذات به صفات شناخته می‌شود.

۱۰ پس اگر عارفی، حق [را] به حق بشناس نه بـه خلق، چنانچه عاقل؛ چه وجود او منبسط است بر اعیان موجودات، و موجود در ممکنات ظاهره حق است. پس بنگر در موجودات، و مظاهر بین، و روشن شناس[۲۲]. چرا که عالم آیینه‌ای است که ظاهر شده است حق در آن. و عالم عبارت است از آیات الله، و شناخته نشود[۲۳] حق الا به آیات، و آیات شناخته نشود الا به احاطهٔ تامه، و احاطهٔ تامه نه ممکن ۱۵ است. پس معرفت حق نه ممکن باشد. حاصل [این که] حق را باید به حق شناخت[۲۴].

اما هر آیتی را در وجود علمی لازم است[۲۵]. یعنی هر آیتی دلیلی است[۲۶] بر ذات حق، که از آن دلیل حاصل می‌شود علم به او.

۲۰ و آیات کثیر است و دلایل کثیر[۲۷]. پس علوم غیر متناهی باشد.

---

۲۱. مهد: در آثار

۲۲. بریت: وظاهر بین‌درویش وشناس‌درو، مهد: و ظاهر بین در او، پس بشناس در او

۲۳. گن و بریت و مهد: اگر + نشود

۲۴. بریت و مهد: «حاصل...شناخت» ندارد

۲۵. بریت و مهد: پس معرفت حق لازم است

۲۶. مهد: دلیل است

۲۷. بریت و مهد: کثیره

پس معرفت نیز چنین باشد، یعنی[۲۸] متناهی نبود. فهم کن این معنی که مطلع شوی بر سری بزرگ در تحقیق صفات حق.

و معرفت ذات به آنچه ذات مقدس [۲ ر] شناخته نمی‌شود الا به صفات علیه، و صفات علیه شناخته نمی‌شود الا به اسماء حسنی.

۵ و اختلاف کرده‌اند علما در حقایق صفات حق[۲۹] و دقایق اسماء او. پس بعضی از علما گفته‌اند که صفات عین ذات است، اما ذات را مقتضائی است به حسب کمالات او. پس او اقتضا کرد ظهور آن کمالات را در صورت تجلیات صفات او. پس تجلی کرد ذات، و ظاهر شد عالم، و بیرون آمد از غیب[۳۰] وجود آدم. پس اگر تجلی کرد به

۱۰ صفت حیات، ظاهر شد در موجوداتی که متصف‌اند به حیات. و اگر تجلی کرد به صفت علم، ظاهر شد در ذوی‌العلوم. و چون تجلی کرد به ارادت، پس موجودات مراد شد. و چون تجلی کرد به قدرت، اعطا کرد هر چیزی را از ممکنات مقدورةالوجود[۳۱]. و چون تجلی کرد به هدایت، آن چیز مقدورالوجود[۳۲] هدایت به سوی او یافت. چنانچه

۱۵ فرمود: «اعطی کل شیء خلقه ثم هدی[۳۳]».

و بدان که هرچه هست از اشیا، آن چیز مظهری از مظاهر اسماء اوست که حق ظهور کرده از او به صفتی معین[۳۴]. پس موجودات مظاهر صفات‌اوست و مطالع‌انوار اسماء اوست و مشارق طوالع آن[۳۵].

و اعظم مظاهر[۳۶] صفات او آدم است که مخلوق گشته از برای

۲۰ حصول جمیع قوابل کلیه در او. پس ظاهر شد حق در مظاهر به حسب استعداد هر مظهری، و قابلیت هر موجودی.

---

۲۸. مهد: «یعنی» ندارد ۲۹. مهد: «حق» ندارد
۳۰. مهد: ممکن + غیب
۳۱. مهد: هر چیزی از ممکنات مقدورة‌الوجود را
۳۲. مهد: «چون تجلی کرد به هدایت ... الوجود» ندارد
۳۳. طه (۲۰)/۵۰ ۳۴. مهد: «معین» نبود
۳۵. بریت: آن چیز مظهری از مظاهر اسماء او و شارق طوالع آن
۳۶. بریت: اعظم و مشاهر

و معرفت هر چیزی به حسب ظهور[۳۷] حق است تعالی در او. اگر آن چیز مظهر صفتی واحده است پس شناخته می‌شود حق به آن‌صفت واحده در او. و اگر مظهر بعض صفات است پس معرفت حق بر مقدار ظهور این صفات است[۳۸]. و اگر آن مظهر، مظهر جوامع قوابل کلیه است پس معرفت حق در او اعظم معارف است، و علم آن مظهر الطف لطایف‌است. و موجود جامع‌از برای قوابل کلیه نیست الا انسان کامل، و اوست اعظم موجودات از جهت معرفت تامه و علم کامل.

۳۷. مهد: ظاهر شدن

۳۸. مهد: بعینه + است

فصل

در ظهور حق در مظاهر اسماء و در ظهور او در اسم ظاهر[۳۹]

ظهور او[۴۰] در اسم ظاهر گفتیم؛ از برای آن‌که حق ظاهر است به اسم ظاهر بر خود به حسب آیات خود. و عالم که مظهر اسم ظاهر است مجموع آیات اوست[۴۱]. پس او ظاهر شد به واسطهٔ عالم. [۲ پ]

پس ظهور او موقوف باشد به ظهور عالم. و نیست عالم را ظهور الا به او. پس چنان دان که قائم است ظهور عالم به او، و ظهور او به عالم. هرگاه که نظر کرد عارف در عالم ــ و عالم آیینهٔ حق است ــ پس دید حق را ظاهر در عالم. چنانچه[۴۲] فرمودهٔ بعضی عارفان است: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه». پس حق باطن‌عالم باشد و محتجب بود به حجب ظلمانی و نورانی. چنانچه پیغمبر ــ علیه السلام ــ فرمود: «ان لله سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة».

پس حق تعالی[۴۳] محتجب است به احتجاب ذات او به‌حجب. و حجب عالم است و مختفی است به کمال ظهور خود در این مظاهر. چنانچه آفتاب به نور خود از چشم خلایق مختفی است از غلبهٔ نور ظهور، نه از آن که مختفی است.

---

۳۹. مهد: و ظهور او

۴۰. مهد: «ظهور او» ندارد

۴۱. گن: است

۴۲. مهد: چنان که

۴۳. مهد: او تعالی

فصل

در معانی غریبه

وجود انسان اصل است در ایجاد، و وجود موجودات فرع او؛ از برای آن که عالم از برای انسان آفریده‌اند و انسان مقصود کلی [است]. چنانچه فرموده است تعالی: «یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلك و خلقتك لاجلی».

و مقصود کلی که گفتیم ظهور حق است در انسان و مشاهدهٔ اعیان اسماء و صفات خویش در او و محل[44] ظهور حق، و مشاهدهٔ او اسماء و صفات خویش را نیست الا انسان کامل؛ چرا که او جمع‌کرده در خود جمیع قوابل کلیه را، هرگاه که او تعالی خواهد که در عالم نگرد به انسان به سوی عالم نگرد از برای آن که انسان کامل عین‌الله است از برای آن که او انسان معنوی[45] است حق را. چنانچه[46] انسان العین ظاهر انسان را.

پس هرکه خواهد که بیند جمیع عالم در یك چیز و یك مظهر، که جمع باشد در او عوالم کلیه از جواهر و اعراض و اجسام، باید که در انسان کامل نگرد که او جامع جمیع عوالم علویه و سفلیه و ملکیه و ملکوتیه است. پس انسان به این صفات جامعه سزاوار مرتبهٔ خلافت حق است[47]، و اوست که اعظم و اصفی آیینه‌های حق است از کائنات.

---

۴۴. مهد: و + محل

۴۵. مهد: انسان‌العین معنوی

۴۶. مهد: چنان

۴۷. مهد: سزاوار خلافت مرتبهٔ حق

فصل

[انسان کامل آیینهٔ حق است]

انسان آیینهٔ تمام است و ظهور حق در این آیینه مختلف است به حسب اختلاف استعداد آیینه. و تجلی حق نفوس کاملهٔ انسانی را در دنیا و آخرت بر حسب استعداد آن نفوس است. و هر نفس کامل می‌بیند حق را بر حسب[48] اعتقاد خود و علم خود و معرفت خود. پس اگر نفسی کامل دید حق را بر صورت غیر معتقد می‌شناسد[49] و آن نفس دیگر نمی‌شناسد او را از جهت [۳ ر] مخالفت اعتقاد؛ چه هر عارفی می‌شناسد[50] و می‌بیند او را بر صفتی که ظاهر شده است او بر آن[51] صفت بر عارف. پس عارف اکمل از همه عوالم باشد اگر ببیند حق را به جمیع صفات، و بشناسد او را به همه نعوت و کمالات. و اوست مقصود در ایجاد[52] موجودات، و او مراد است از ابداع مخلوقات.

۴۸. مهد و بریت: بحسب

۴۹. بریت و گن: «می‌شناسد و» ندارد

۵۰. مهد: می‌شناسند

۵۱. گن: و بر آن

۵۲. مهد: مقصود ایجاد

فصل

[در اتصاف انسان به صفات کامله]

انسان موصوف است به صفات کامله، که حق تعالی به‌آن متصف است غیر از وجود ذاتی. و هر صفتی که در نفس خود آن صفت از جانب حق سبب معرفت حق است آن صفت، صفت حق است. پس هر صفتی که آیینه‌ای است که متصف است به حدوث، دلیل است بر قدم حق، و سبب در معرفت او. 5

و وجود ما از حق دلیلی قاطع است بر آن که وجود حق از ذات حق است نه از غیر؛ چه او واجب‌الوجود است. پس ذات ما دلیل است بر ذات او، و صفات ما دلیل است بر صفات او. بشناس نفس خود را تا بشناسی عالم را[53]، و بشناسی حق را؛ از برای آن‌که انسان‌مندرج است در او جمیع قوابل کلیه. پس چون بشناخت نفس خود را، و 10 حال آن که او بعض عالم است، پس بشناخت همه عالم را.

پس[54] حاصل شد معرفت انسان او را به حضور معرفت کل‌واحد، اگر ظاهر شود بر حسب کثرت در مظاهر، قادح نباشد آن کثرت در وحدت وجود واحد، که توحید کردهٔ او را نسبتی ذاتی است همچون نسبت واحد به جمیع اعداد، که‌متحقق نمی‌شود هر عددی الا به‌واحد. 15

---

۵۳. مهد: «را» ندارد

۵۴. مهد: «پس» ندارد

و اگر فرض کنند که مرتفع شود واحدی از اعداد، مستحق[۵۵] نشود حقایق اعداد نفس معنیی را از معانی حقیقی[۵۶]؛ چه دو به یکی باشد و سه به دو، و چهار به سه[۵۷]. همچنین مراتب عددی.
این است آخر رساله که ترجمان یافت[۵۸]. [۳ پ]

۵۵. مهد: متحقق
۵۶. مهد: معنی را معنی حقیقی
۵۷. بریت و مهد: به یکی دو باشد و سه به دو دو چهار نسبت
۵۸. بریت: تمت الرسالة بعون‌الله وحسن توفیقه والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه و عترته‌اجمعین وسلم تسلیماً کثیراً

معرفة رجال الغیب

محیی الدین بن عربی

ترجمهٔ

ناشناس

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

الحمدلله رب العالمین و الصلوة والسلام علی محمدو آله‌آجمعین.

أما بعد؛ بر خاطر وقاد و طبع نقاد ارباب فهم و دانش پوشیده نماند که ارباب مکاشفات و مغاییات به حکم اطلاع بر بعضی از مغیبات چنان دانسته‌اند که حضرت حق ـ سبحانه و تعالی ـ «و اذ قال ربك للملائكة انی جاعل فی‌الارض خلیفة»[1]. مناظم عالم کلی و مراتب اهل عالم مفوض به انسان کامل کرده است که غوث و قطب و اوتاد و بدلا و رجال الغیب عبارت از ایشان است و ایشان به منشور «و هو الذی جعلکم خلائف الارض[2] و رفع بعضکم فوق بعض درجات[3]» در عالم تصرف می‌نمایند تا قیام قیامت.

و حضرت قطب‌الموحدین شیخ محیی‌الملة والدین الاعرابی ـ قدس سره ـ در دو دفتر از فتوحات مکی، و در چند کتب متفرقه از تصانیف خود شرح حال ایشان مبسوط بیان فرموده است و گفته که:

قطب الاقطاب که غوث [۱ ر] عبارت از اوست در کعبهٔ معظمه ـ شرفها الله تعالی ـ ساکن است، و بدلا و رجال الغیب که به جهت مصالح عالم در بحر و بر متفرق‌اند به قدرت الله تعالی به ولایتی که ایشان را کرامت شده طی ارض نمایند و نماز به مکهٔ معظمه به وقت صبح اقتدای فریضهٔ صبح به قطب الاقطاب کنند و بعد از ادای

---

۱. بقره (۲)/۳۰

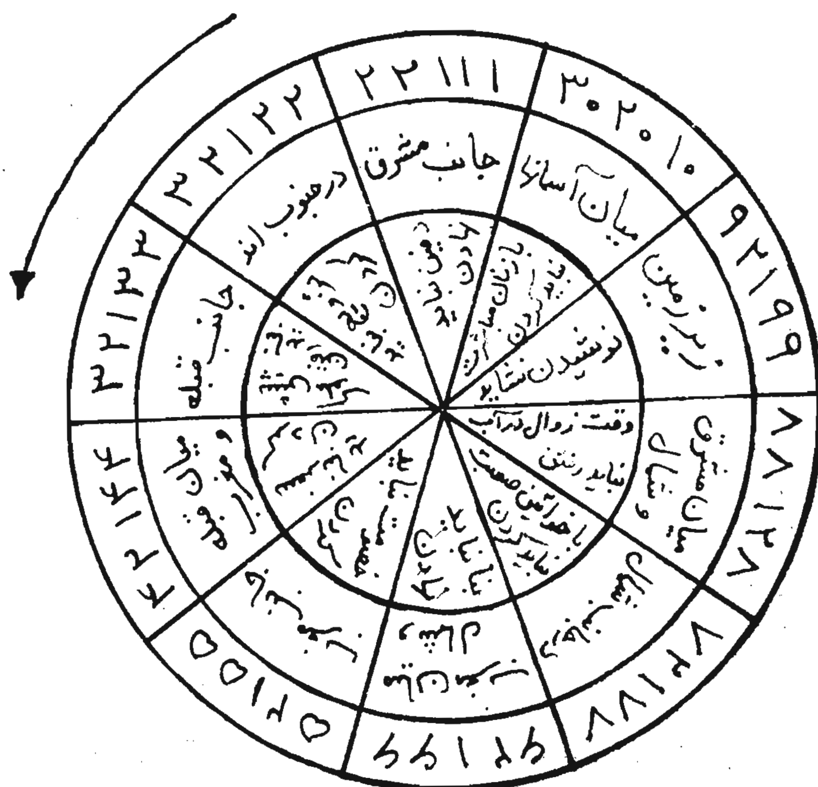
۲. اساس: فی + الارض

۳. انعام (۶)/۱۶۵

فریضهٔ صبح و فراغ اوراد از نظر قطب به اطراف و اکناف عـالم روند و جهات جهان را به قدوم شریف مشرف گردانند.

و از ایشان طایفه‌ای بهادران‌اند که ایشان را هفت‌تنان خوانند و ایشان بر قلب ابراهیم پیغمبران‌اند صلوات‌الله علیه، که حمایت اهل عالم به وجود ایشان است که ایشان را بدلا خوانند. و ایشان عالم را به هشت قسمت کرده‌اند چنانچه در این دایره ثبت است و هر روزی از روزهای ماه در جهتی از جهات عالم بایستند و مدد به اهل عالم رسانند، خاصه به کسانی که از ایشان استمداد نمایند. و طریـق استمداد بعد ازین دایره گفته شود و بالله التوفیق و علیه‌الاعتماد.

و صورت دایره این است: [۱ پ]



بدان ــ ارشدك الله تعالى ــ که چون دانستی که ایشان در هر روزی از روزهای ماه در کدام جانب‌اند پس در وقتی از اوقات که او را مهمی پیش آید یا در کاری عاجز و متحیر شوند، چنانچه از تدبیر او فرومانند روی بدان جانب آورندکه‌معلوم‌است با تضرع و خشوع هرچه تمامتر. و اول بر حضرت سید کائنات صلوات فرستند و بعد از آن این کلمات بگویند: السلام علیکم یا رجال الغیب، السلام‌علیکم یا ارواح المقدسة اغیثونی بغوثة و انظرونی بنظرة. یا رقبا، یا نجبا، یا أبدال، یا أوتاد، یا قطب، یا غوث [۲ ر] اغیثونی بغوثة و انظرونی بنظرة و ارحمونی برحمة و حصلوا مرادی و مقصودی و حوائجی و یسروا مرادی عند الناس فی‌الظاهر بحرمة محمد صلی‌الله علیه و آله.

آنگاه پشت یا میل به جانب ایشان کنند همچنان که کسی تکیه به چیزی می‌کند، و چنان در خاطر آورد که: استظهار من بـه شما است، مرا روانه سازید و نظر عنایت از ما باز مدارید و ما را یاری کنید.

آنگاه به هر مهم که داشته باشند روانه شوند کـه حضرت حق ــ سبحانه و تعالی ــ مهم او را برآورده خیر گرداند و از ایشان به انواع فیض مستفیض گردند.

و چون با دشمن به محاربه می‌آیند در روز مصاف ملاحظه کنند اگر پشت ایشان باشند باید که در آن روز جنگ نکنند و الا شکست بر ایشان افتد. و اگر دشمن پشت به طرف دیگر داشته باشد اول به جانب ایشان روی آورد و استعانت طلبد. چنان که گذشت، و بعد از آن پشت به‌جانب ایشان‌کنند و جنگ‌کنند مظفر و منصور گردند. و همچنین در مجلس قضا و جمیع حاجات و مهمات این قاعـده را رعایت باید کرد تا به جمیع مقاصد و مطالب برسند.

و چون خواهند که پیش ملوك و سلاطین درآیند از جانبی‌که روان شوند استعانت طلبند و پشت برطرف ایشان کنند، و اگر ممکن نباشد

راه بگردانند و از راه دیگر درآیند که حـاجات [۲ پ] و مهمات ایشان برآید و معزز و مکرم باشند انشاءالله تعالی.

تمت

نقش الفصوص

محیی الدین بن عربی

ترجمه

سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی



بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

و به نستعین

الحمد لله و الصلوة علی رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله.

بیت

حمدی کــه سزای او بود او گــوید
حق است که حمد خویش نیکو گوید

بیت

نقوش فصوص از جواهر بجو   رموز فتوحات با ما بگو

ترجمهٔ نقوش فصوص‌الحکم ــ که به الهام ربانی «جواهر»ش نام کرده شد ــ گنجینه‌ای است که نقود معانی «کنت کنزاً مخفیاً» در او دفینه است، بلکه بحری است محیط که درر «العلم کهیئة المکنون» در اصداف عبارات بیان آن مخزون است.

بیت

لفظ او احسن عبارات است   معنیش اشرف اشارات است

[۱]

فص حکمة الهیة فی کلمة آدمیة

ای طالب مطلوب و ای محب محبوب! دانسته‌ای که اسماء الله به اصطلاح اهل الله، ذات است که مسمی است به اعتبار صفت وجودیه. چون علیم و قدیر. یا به اعتبار نسبت عدمیه. چون قدوس و سلام.

و اسماء ذات عبارت است از آن اسماء که تعقل او موقوف نباشد بر تعقل غیری. و اگر موقوف باشد اسماء اولیه و مفاتیح غیب و ائمهٔ سبعه خوانند. و اسم اعظم جامع جمیع اسماء الهیه است.

بیت

اسم اعظم جامع اسما بود　　صورت او معنی اشیا بود

و اسماء حسنی به ذات از ذات طلب وجود عالم کردند[1].

بیت

همه عالم طلسم و گنج اسما　　بطلب این طلسم و گنج ازما

و وجود عالم بی‌آدم جسدی بود بی‌روح، و جامی بی راح، و آیینه‌ای صیقل ناکرده. و آدم عین جلای مرآت عالم است.

بیت

همه عالم تن است او جان است　　میر تبریز و شاه اوجان است

و اسماء الهیه به مقتضی «کنت سمعه الذی یسمع به و بصره

---

۱. چ: کرده‌اند

الذی یبصر به» به منزلت قوای انسان کامل است. از این جهت عالم را انسان کبیر گویند.

بیت

عالم بدن است و جان عالم آدم   انسان کبیر است به ادم عالم

و حقیقت انسانیه را ظهورات است در عالم سوی الانسان مفصلا، و در عالم انسانی مجملا. و انسان مختصری است از حضرت الهیه، و مخصوص به معنی «ان الله خلق آدم علی صورته» و

بیت

عین مقصـود اوست در عـالم   گرچه خود عالم است او، فافهم

معماری است که گنج ویرانهٔ دنیا به گنج[۲] وجـود او معسور است و کارخانهٔ عقبی به روح کلی او محفوظ. اول است به قصد اول، و آخر است به ایجاد، و ظاهر است به صورت، و باطن است به‌منزلت.

بیت

باطناً آفتاب و ظاهر ماه   صورت حق به نام عبدالله

و انسان کامل اعز موجودات است به ربوبیت، و اذل آنان است[۳] به عبودیت.

بیت

به اسماء حسنی عـزیز خـدا   به ذلت بود بنده‌ای همچو ما

مربی عالم است و مربای رب الارباب، و نسخه‌ای است منتسخه در کتبخانهٔ لاهوت، و نخبه‌ای است منتخبه از لوایح ناسوت. جامع است به هیأت جامعه، و مستجمع است به ظهور صورتین کامله. کما قال: العالم علی صورة الحق و الانسان علی صورتین.

بیت

صورت و معنی او جـام و می است
جام و می بی‌حضرت ساقی کی است

۲. چ: جود + گنج

۳. چ: «آنان است» ندارد

***

و تخصیص حکمت الهیه به کلمهٔ آدمیه آن است که خلعت خلافت اسم جامع سزاوار قامت قابلیت او بود. و مراد به کلمهٔ آدمیه روح کلی است که مبدأ نوع انسانی است.

۵

بیت

صفت و ذات بین و اسم نگر گنج و گنجینه و طلسم نگر

شعر

سبحان مــن اظهــر ناسوته سر سنــا لاهــوتــه الثــاقب

ثم بــدا فــی خلقه ظــاهراً فی صــورة الآکل و الشارب

[۲]

فص حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة

عطیات حق بر اقسام است: بعضی خاص از حضرت الوهاب است و آن بر قسمین است: هبهٔ ذاتیه است و آن عطای بلاعوض است. و هبهٔ اسمائیه است به قدر قابلیت قوابل. قال الله: «کل شیء خلقه ثم هدی[4]».

۵ **بیت**

ز سلطان حقیقی پـــادشاهـــی   بیابی گر به استعداد خواهی

بیت

حق تعالی به ما چنین فرمود   در گنجینه را به ما بگشود:

«و آتاکم من کل ما سألتموه[5]»، أی بلسان الاستعداد.

۱۰ **بیت**

اینست سؤال حـــال ای اهل کمـــال

گر زان که سؤال می‌کنی از سر حال

و سؤال یا به قول است یا به طبع، و یا به امتثال امر الهی. کما قال الله تعالی: «ادعونی استجب لکم[6]». و این مرتبهٔ عبد کامل است.

۱۵ **بیت**

گفتی که بخواه بنده‌وار از سر صدق

فرمان تو می‌بـــرم از آن می‌خـــواهم

---

۴. طه (۲۰)/۵۰
۵. ابراهیم (۱۴)/۳۴
۶. غافر (۴۰)/۶۰

و سائل باید که سؤال بطریق حکمت و معرفت کنند.

بیت

خواهندهٔ بر کمال می‌باش سائل به همه سؤال می‌باش

قال رسول‌الله ــ صلی‌الله علیه و آله ــ: «ان لاهلك علیك حقا و لنفسك و لعینك و لزورك»، الحدیث.

***

و نفث ــ که ترجمهٔ آن ارسال نفس است ــ در این محل استعاره است از القای حق[7] علوم وهبیه و عطایای الهیه را بر قلب شیث ــ علیه‌السلام ــ، و معنی شیث در لغت عبرانیه هبةالله است. و بعد از مرتبهٔ الهیه، مرتبهٔ مبدائیه و موجودیه است، و حصول آن به نفس رحمانی است از وجود اعیانی. و چون حکمت نفثیه بعد از حکمت الهیه است و مظهر تجلی وجودی بعد از تعین اول، حکمت نفثیه به کلمهٔ شیثیه تخصیص یافته.

بیت

این نکتهٔ شیث بشنو از ما اسمی است مطابق مسما

۷. چ: القاء و + حق

[۳]

فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة

تنزیه از منزه تحدید منزه است، و دانسته‌ای که تنزیه از تشبیه تشبیه است و مقید به قید اطلاق[۸]. و صاحب معرفتین تنزیه و تشبیه می‌فرماید چنان که حق تعالی به لسان شارع فرمود: «لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر[۹]».

و معتقد مؤمن اعتقاد فرماید، و علم این تشبیه حواله کند به حضرت حق، تا از عطای ذاتی الهی «این علم ورا به کشف معلوم شود». ۵

و بعد از مرتبهٔ مبدائیه مرتبهٔ عالم عقول مجرده است، و مرتبهٔ عقول تنزیه حق است از نقایص امکانیه؛ زیرا که جمیع کمالات عالم ارواح بالفعل است و نقایص از حیثیت احتیاج و امکان به حسب وجودات متعینه و ذوات مقیده. هر آینه منزه تنزیه منزه کند از نقصی که در خود یابد. ۱۰

***

و نوح ــ علیه‌السلام ــ اول مرسلین بود، و تنزیه حق بر وی غالب. و از شأن انبیا است ــ علیهم السلام ــ که امت را دعوت کند ۱۵

---

۸. متن عربی: التنزیه من المنزه تحدید للمنزه اذ قد عما لایقبل التنزیه فالاطلاق لمن یجب له هذا الوصف تقیید فما ثم الا مقید اعلاه باطلاقه

۹. شوری (۴۲)/۱۱

به حق، منزه از نقایص امکانیه؛ و نفی الهیت کنند از هرچه اسم غیر بر وی اطلاق شود. و غالب بر قوم نـــوح ــ علیه‌السلام ــ عبادت اصنام بود و او منزه از آن عبادت؛ لاجرم حکمت سبوحیه به ایـــن مناسبت واقع شد به کلمهٔ نوحیه.

بیت ۵

سبوح منزهست و بی‌عیب   تنزیه همی کنیم بی ریب

[۴]

فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

[علو دو گونه است][10] علو مکان است و علو مکانت. اما علو مکان مثل قوله تعالی: «الرحمن علی العرش استوی[11]». و علو مکانت مثل کریمهٔ «کل شیء هالك الا وجهه[12]». و عارف کامل جامع است میان علم و عمل. و علو عامل علو مکان است و علو عالم علو مکانت.

بیت

گر جمع کنی علم و عمل را باهم

عالی باشی به هر دو رفعت چو علم

و علو مفاضله[13]، مثل: «و أنتم الاعلون والله معکم[14]». و آن راجع است با تجلی حق در مظاهر. و حق در تجلی‌ای اعلی نباشد از حق در تجلی دیگر. مثل قوله تعالی: «لیس کمثله شیء و هوالسمیع البصیر[15]». و مثل «اننی معکما اسمع و اری[16]» و مثل «جعت و لم تطعمنی».

* * *

بیت

در این دریا به حکمت سفته‌ایم   ما صدف عالی و اعلی گفته‌ایم

---

۱۰. متن عربی: العلو علوان

۱۱. طه (۲۰)/۵

۱۲. قصص (۲۸)/۸۸

۱۳. چ: و در علو مفاضله‌اند

۱۴. محمد (۴۷)/۳۵

۱۵. شوری (۴۲)/۱۱

۱۶. طه (۲۰)/۴۶

و قدوس به معنی مقدس است و مشتق از تقدیس. چون سبوح که مشتق از تسبیح است. و حق مقدس است از نقایص امکانیه و احتیاج کونیه، و ذات‌حق تعالی غنی علی‌الاطلاق است.

رباعی

۵ از من و تو غنی است ذات اله   من و تو مفتقر بدان درگاه
غیر او خود غنی مطلق نیست   وحده لا اله الا الله

و کمالات ذاتیه اعلی است از آن که به دیدهٔ عقل و فهم توان دید، یا به پای وهم و خیال به سرحد ادراک آن توان رسید.

و تسبیح تنزیه است در مقام جمع فقط. و تقدیس تنزیه است به ۱۰ حسب جمع و تفصیل. و تنزیه نوح ــ علیه‌السلام ــ عقلی بود و تنزیه ادریس ــ علیه‌السلام ــ عقلی و نفسی.

و تخصیص حکمت قدوسیه به کلمهٔ ادریسیه به مناسبت تطهیر نفس او است به ریاضت شاقه، و تقدیس وجود مطهرش از صفات حیوانیه به غلبهٔ روحانیه.

۱۵ بیت

پاکبازست او و پاك از عیبها   محرم پاکان قصر کبریا

و به کثرت انسلاخ از بدن عروج فرموده و با ملایکه اختلاط کرده و با ارواح مجرده آسوده.

بیت

۲۰ هم جام لطیف و هم می صافی بود
تقدیس خداوند از آن می‌فرمود

[۵]

فص حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة

لابد است از اثبات عین عبد، تا صحیح بود که حق سمع و بصر و لسان و ید و رجل او باشد.

رباعی

بی آیینه تمثال نماید هی‌هی　　بی‌ماه به‌شب‌مهر بر آید هی‌هی
سوزد سبحات وجه او دیدهٔ ما　　گر پردهٔ وجه برگشاید هی‌هی　　۵

و سلطنت «کنت سمعه و بصره و لسانه» نتیجهٔ حب نوافل است، و نفل زیادتی، و صورت عالم زاید بر عالم، فافهم. أما نتیجهٔ حب فرایض آن است که محبوب به سمع محب شنود و به بصر او جمال «ان الله جمیل یحب الجمال» در مرایای عالم مشاهده نماید، و صاحب مرتبتین فرماید: أنت متکلم علی لسانی و أنت لسانی.　　۱۰

***

بیت

ما آن توئیم آن تو دانی　　بحری و حباب و این و آنی

و حصول هیمان از افراط عشق است و عشق افراط محبت، و محبت اصل ایجاد عالم، و حصول محبت از تجلیاتی که وارده است از حضرت جمال مطلق.　　۱۵

و اول کسی از اولاد آدم که سلطان سراپردهٔ قدم او را عارف گردانید به هویت ذاتیه ــ که ساریه است در مظاهر کونیه ــ ابراهیم بود علیه‌السلام. و اول نبیی از انبیا که بعد از فنای در حق به بقای به حق در صورت بشریه به خلعت صفات نبویهٔ حقیقیه مشرف شد او بود، کما ورد فی الخبر الصحیح: «ان اول من‌کسی‌یوم القیامة ابراهیم لیکون آخره مطابقاً للاول».

و بعد از مرتبهٔ تنزیه و تقدیس مرتبهٔ تشبیه است. و خلیل ــ علیه‌السلام ــ مظهر مظهر عشق و خلعت بود و ذات الهیه در صور مظاهر بر او تجلی فرمود و از شدت محبت محبوب را در مظاهر نوریهٔ کواکب ــ که موجب تشبیه است ــ مشاهده نمود، و از غلبهٔ هیمان می‌گفت: «لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین[17]»، اعنی حایرین فی الجمال المطلق. و در حال کمال هیمان خال «الفقر سواد الوجه فی‌الدارین» بر عارض صورت و معنی نهاد، و به مقتضی «کل شیء هالك الا وجهه[18]» در مجمع جمع و فرق حق باقی ماند، و حق را به حق در مظاهر سماوات ارواح و ارض اشباح مشاهده نمود و گفت: «انی وجهت وجهی للذی فطرالسموات والارض[19]». و بعد از وجدان ذات الهیه در جمیع صور اکوان به کشف و عیان «حنیفاً[20]» فرمود. و چون از افعال و صفات و ذات خود فانی گشت و موحدانه از اثبات غیر تبرا کرد و فرمود: «و ما أنا من المشرکین[21]».

بیت

مشرك نیم و شرك‌نیارم به خدا   والله‌که وجودی‌ننهم غیرش را

۱۷. انعام (۶)/۷۷
۱۸. قصص (۲۸)/۸۸
۱۹ـ۲۱. انعام (۶)/۷۹

[۶]

فص حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة

حضرت خیال حضرتی است جامعه و شاملۀ [هر] شیئی و غیر شیی‌ء[۲۲]. و خیال را به حکم تصویر عام است، و تصویر خیال اگر مطابق است به صورتی از خارج، معبر است به کشف، و اگر غیر مطابق است «تعبیرش کن که لایق تعبیر است».

۵ و آنچه در بیداری دیده شود رؤیت گویند، و آنچه در خواب بینند رؤیا. و رؤیا بر اقسام اربعه است و تعبیر معبر عبور است ازصورتی که دیده شود در نوم به امری دیگر. و تجلی صورت در حضرت خیال محتاج است به علمی که به آن علم ادراك کرده شود آنچه مراد الله است به آن صورت مرئیه. قال الله تعالی لابراهیم علیه‌السلام حین

۱۰ ناداه: «ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا[۲۳]» الایة، و نفرمود: قد صدقت فی‌الرؤیا انه ابنك. و عالم صادق الرؤیا است و متعلم صادق است در رؤیا، فافهم.

***

دو بیتی

۱۵ می‌نگارد نقشها یعنی خیال	گاه ممکن گاه واجب گه محال
دیده‌ام نقش خیال او به خواب	خوش خیالی می‌نماید در خیال

۲۲. چ: لا شیی‌ء

۲۳. صافات (۳۷)/۱۰۵

و بعد از مرتبهٔ عالم مجرده، مرتبهٔ عالم مثال است که مسمی است به خیال. و خیال منقسم است به مطلق و مقید. و حکمت مثال مقید در کلمهٔ اسحاقیه مراعات ترتیب است در میان مراتب. و مثال مقید انموذج مثال مطلق است.

۵ و تشبیه حکمت حقیه به کلمهٔ اسحاقیه آن است که چون ابراهیم ـ علیه‌السلام ـ رؤیای صالحهٔ خود را بیان فرمود، اسحاق محقق تصدیق کرد و گفت: «افعل ما تؤمر ستجدنی ان شاء الله من الصابرین[۲۴]». یعنی به‌جای آور آنچه دیده‌ای در خیال محقق در حس، که مرا یابی ان‌شاء الله از صابران. کما قال یوسف علیه‌السلام: «هذا ۱۰ تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً[۲۵]» معناه حساً، أی محسوساً.

بیت

سخن از ذوق گفته‌ام آری / در بسیار سفته‌ام آری

در میخانه را به‌دیدهٔخویش / زده‌ام آب و رفته‌ام آری

بی خیالش‌که نقش می‌بندم / یك زمانی نخفته‌ام آری

۱۵ و قیل: و کل ما یراه الانسان فی حیاة الدنیا انما هو بمنزلة الرؤیا للنائم خیال فلابد من تأویله.

شعر

انما الکون خیال / و هو حق فی‌الحقیقة

والذی یفهم هذا / حاز اسرار الطریقة

۲۴. صافات (۳۷)/۱۰۲ ۲۵. یوسف (۱۲)/۱۰۰

[۷]

فص حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة

عالم[۲۶] موجود است از احدی‌الذات و منسوب به احدی‌الذات. و کثرت از حیثیت اسماء است، و هو احد بالذات و کل بأسماء.

بیت

چون هویت یکی است اسما را		به هویت یکی بود اسما

و هر حقیقتی از حقایق عالم طلب اسمی می‌کند از اسماء حق از حق. و عالم اگر ممکن نبودی موجود نشدی، و حصول عالم از اقتدار الهیت است و آن قبول قابل است. و لهذا قال الله تعالی عند قوله: «کن فیکون[۲۷]».

***

بیت

هرچه آن قابل وجودش بود		جود واجب عطای آن فرمود

و نسبت تکوین به عالم کرده‌اند از جهت قبول وجود. و اسناد حکمت علیه به کلمهٔ اسماعیلیه از آن سبب فرمود که مظهر اسم

---

۲۶. متن عربی: فص‌مزبور چنین شروع می‌شود: وجود العالم الذی لم یکن ثم کان یستدعی نسبا کثیرة فی موجده أو اسما ما شئت فقل لابد من ذلك و بالمجموع یکون وجود العالم.

۲۷. بقره (۲)/۱۱۷

العلی بود و صادق الوعد بود به‌وفای با حق در عهود سابقه و عقود لاحقه، و اعلی است به مرتبه، «و کان عند ربه مرضیاً[۲۸]».

و چون اسماعیل ــ علیه‌السلام ــ مظهر روحانیت محمدیه بود و حضرت او ــ علیه الصلوة والسلام ــ مظهر ذات جامعه، و ذات را علو ذاتی، و العلی اسمی است از اسماء ذات، تخصیص حکمت علیه به کلمهٔ اسماعیلیه به این مناسبت بود، فأفهم.

۵

۲۸. مریم (۱۹)/۵۵

[۸]

فص حکمة روحية فی کلمة يعقوبية

قال الله تعالی: «ان الدين عندالله الاسلام[۲۹]». و معنی اسلام انقياد است، پس هر کسی که از او کاری طلب کند و فرمانبرداری کند در آنچه از او طلب داشته‌اند او مسلمان است، فأفهم.

بيت

هرچه فرمايی به جان فرمان برم   هرچه می‌خواهی به‌جا می‌آورم ۵

و امر الهی به واسطه است يا بی‌واسطه، و مخالفت امر بلاواسطه متصور نيست، ماشاءالله کان و ما لم يشأ لم يکن.

* * *

بيت

همه منقاد حضرت اويند   جمله فرمانبر و دعاگويند ۱۰

و دين در لغت[۳۰]، اطلاق می‌کنند به اشتراک لفظی بر مفهومات ثلاثه:

بيت

انقياد و جزا و عادت گو   دين به دست آور و سعادت جو

و تخصيص حکمت روحيه به‌کلمهٔ يعقوبيه از آن‌فرمود که راحت ۱۵
حقيقيه و نبوت و روح دائم يعقوب را ــ عليه‌السلام ــ حاصل بود.

---

۲۹. آل عمران (۳)/۱۹

۳۰. رض: و در لغت دين را

بیت

ز انقیاد ورا روح روح حاصل بود
مدام روح وی از انقیاد می‌افـزود

چون بندهٔ فرمان‌امتثال امر سید فرماید و اجتناب از منهیات‌کند، هرآینه درجهٔ علیا و راحت قصوی یابد.

بیت

هرکه منقاد حکم سلطان است رفعت و راحتش‌فراوان است

و عالمی که معلوم فرماید که جزا مترتب است بـر اعمال، و أعمال از مقتضیات ذات و استعداد اوست و وجود آن از حق تعالی و تقدس،

لاجـرم او راحتـی یـابـد تمـام
روح روح عارف است آن والسلام

و ظاهر است که عادت موجب لذت است و راحت. و شیخ ــ قدس سره ــ در «فکوك» فرموده کـه: تخصیص حکمت روحیه بـه کلمهٔ یعقوبیه به مناسبت آن است که یعقوب ــ علیه‌السلام ــ عالم به عالم انفاس و ارواح بود و کشف او روحـانی؛ از آن سبب فـرمود: «لا تیأسوا من روح الله[31]». و آن روح لقای یوسف ــ علیه السلام ــ بود به کشف وجدانی اجمالی، کما قال: «انی لاجـد ریح یوسف[32]». و چون کشف او ــ علیه‌السلام ــ عیانی تفصیلی نبود فرمود: «و ابیضت عیناه من الحزن[33]».

بیت

چشم آن دارم که حال چشم من پرسد نگار
زان که بی‌نقش خیالش دیده‌ام شد دل‌فگار

---

۳۱. یوسف (۱۲)/۸۷
۳۲. یوسف (۱۲)/۹۴
۳۳. یوسف (۱۲)/۸۴

[۹]

فص حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة

از شأن نور ظهور است و اظهار، و اتم انوار نوری است که‌آنچه مراد حق است به صور مرئیه در خواب به آن نور مکشوف شود.

بیت

علم تعبیر است و بر من روشن است

این چنین نور خوشی نور من است ۵

چه صورت واحده که در نوم ظاهر می‌شود او را معانی کثیرهٔ مختلفه[۳۴] است، و اگر مرئی واحد باشد و رائی متعدد، در حق هر یکی تعبیری بود علی‌حده.

* * *

و عالم ارواح که مسمی است به عالم مثال، عالمی است نورانی. ۱۰ و کشف یوسف ــ علیه‌السلام ــ مثالی بود بر وجه اتم و اکمل؛ لاجرم حکمت نوریه که کاشفهٔ حقایق کلیه است به کلمهٔ یوسفیه اضافت رفته است. و معبری که عالم باشد به علم تعبیر، از صور مثالیهٔ خیالیه مراد الله معلوم گرداند و از مرتبهٔ روحانیهٔ یوسف ــ علیه السلام ــ مستفید بود و از قوت روح او صورت مستفیض حضرتش ۱۵ کامله بود در حسن و بهجت.

۳۴. چ: ظاهر می‌شود به لمعان کثیره مختلفه

و نور حقیقی ذات الهیه است، و نور اسمی است از اسماء ذات، و اطلاق نور بر غیرحق‌مجاز محض. و عالم ارواح ظلالات‌اند نورانی به اضافت با عالم اجسام. و دخول روح در عالم اصلی به واسطهٔ عبور بود بر حضرت خیال که مثال مقید است و به اشراق نور روح ظاهر می‌گردد صور مثالیه. و چون نور منبسط شود بر آن حضرت، لطایف ۵ مجسده از معانی فایضه مشاهده کرده شود. و در ایـن رؤیا شهود عیانی است؛ چه روح منور بعد از تنویر منتقل گردد از مثال مقید به مثال مطلق. «والله یقول الحق و هو یهدی السبیل[۳۵]».

۳۵. احزاب (۳۳)/۴

[۱۰]

فص حکمة احدیة فی کلمة هودیة

غایات طرق سالکان و نهایات سبل عارفان حضرت اسم جامع است و آن الله است تعالی و تقدس ـ

بیت

متناهی به او شود همه شیء غایت هرچه هست، باشد وی

ـ قال الله تعالی: «ان الی ربك المنتهی[۳۶]». و قال تعالی « و الیه یرجع الامر کله[۳۷]». و به مقتضی «وسعت کل شیء رحمة و علما[۳۸]» مآل و مرجع مجموع به سعادت خواهد بود و عاقبت همه محمود.

بیت

بی سعادت نیست هر شیئی که هست
گرچه از وجهی شقاوت داد دست

و تعبد حضرت معبود بطریقی که موصل شود به‌سعادت خاصه آن است که صاحب شرع ـ علیه‌السلام ـ نمود، و اگرچه مجموع مرحوم‌اند اما بعضی رحمت یافته‌اند از غیر منت و بعضی از منت، و از حیثیت وجوب همه به رحمت رحمانیه؛ و اگرچه رحمت امتنانیه عام است و رحمت وجوبیه خاص، اما سبب حصول رحمت وجوبیهٔ

۳۶. نجم (۵۳)/۴۲
۳۷. هود (۱۱)/۱۲۳
۳۸. غافر (۴۰)/۷

رحیمیه از عین منت رحمت رحمانیه است.

بیت

همه مرحوم رحمت اللهیم همه ممنون نعمت اللهیم

***

و اسم جامع، جامع جمیع اسماء الهیه است و طریقهٔ این اسم جامع طرق جمیع اسماء است. الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق. لاجرم هر مظهری مربوبی است که رب خود را تعبد می‌کند، و رب هر مربوبی اسمی از اسماء حق است و هو رب الارباب. و هرآینه هر مربوبی به تعبد اسمی خاص، سعادتی خاصه دارند اما سلوک به‌جمیع طرق اسماء که توحید جامع است خاصهٔ حضرت محمدی است علیه السلام.

بیت

اینست طریق در طریقت زین راه رسی به این حقیقت

و احدیت را مراتب است: اول ذاتیه، دیگر اسمائیه، و دیگر افعالیه. و اسناد حکمت احدیه به کلمهٔ هودیه از آن سبب فرمود که هود ـ علیه‌السلام ـ مظهر توحید ذاتی و اسمائی بود، و ربوبیت او داعی قوم خود بود به مقام تحقیق، لقوله تعالی: «ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم[۳۹]».

بیت

چون همه راه اوست از چپ و راست
تو به هر ره که می‌روی او راست

۳۹. هود (۱۱)/۵۶

[۱۱]

فص حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیة

حصول نتیجه از نور فردیت تواند بود و ثلاثه اول افراد است و صدور عالم از ذات و اراده و قول موجد است. قال الله تعالی: «انما أمره اذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون[٤٠]».

مصراع

۵ این هر سه یکی است در حقیقت

شعر

العین واحدة والحکم مختلف   و ذاك سر لاهل العلم ینکشف

مصراع

ذات یکی، صفت بسی، عین یکی و نام صد

۱۰ ❋ ❋ ❋

عین واحده است و نسب مختلفه، و فتوح حصول شیئی است که متوقع نباشد، و آن خروج ناقه بود از صخرهٔ صما، به معجزهٔ صالح ــ علیه‌السلام ــ و او مظهر اسم الفتاح، و آن از جملهٔ مفاتیح الغیب است، به این مناسبت حکمت فتوحیه قرین کلمهٔ صالحیه گردانید.

۱۵ بیت

فتوح از اسم الفتاح دارد   شتر از صخرهٔ صما برآرد

---

۴۰. یس (۳۶)/۸۲

[۱۲]

فص حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة

بیت

وجود دل بود از رحمت الله ولیکن اوسع است از رحمت شاه

کقوله: «ما وسعنی أرضی و لا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن التقی النقی»ـ

۵ مثنوی

فی‌المثل گر عالم بی منتها در دل عارف درآید بارها

دل محس آن نگردد جان من این چنین فرمود آن جانان من

ـ چه قلب عارف بالله ذات را به جمیع اسماء در خود گنجانیده و ذات با جمیع صفات در رحمت ـ که یك صفت ذاتیهٔ اوست ـ نگنجد.

۱۰ بیت

سخن اهل دل به‌جان بشنو بشنو ای جانم آن‌چنان بشنو

و حکم رحمت متعلق نشود الا به حوادث، و این مسأله‌ای است عجیبهٔ غریبه.

بیت

۱۵ گویی عجب است این سخن دریابش

دریاب تو این عجب زمن، دریابش

و حق واحد بی چون در صور فی نفسه متغیر نگردد، و اگرچه

جامات متلون‌اند ـ و گفته‌اند: لون الماء لون انائه ـ اما حقیقت آب به تلون جامات متغیر نشود اگرچه به ظاهر متغیر گردد.

بیت

در طعم اگر دویی بیابی در آب
از روی حقیقی یك آبست دریاب(؟) ۵

ـ و جامات قلوب در خواطر منقلبه

قطعه

نقد قلب از آنش می‌خوانند که مقلب به این و آن گردد
گاه باشد مجاور کعبه گاه سرمست در مغان گردد

۱۰ قال الله تعالی: «ان فی ذلك لذکری لمن کان له‌قلب[41]». و قال تعالی: «کل یوم هو فی شأن[42]». و تقلب قلب به تقلیب مقلب القلوب در عالم عقل محض است و در عالم نفس منطبعه، و در عالم کلیهٔ خمسه.

بیت

به جمال و جلال می‌گردد با خدا بر کمال می‌گردد

۱۵ * * *

و مرتبهٔ احدیت جمع دارد از اسماء الهیه، و برزخی است بین البحرین.

بیت

کابلیی در میان ترك و هندو آمده
۲۰ ترك‌و هندوخوانمش زیرا کزین‌دو آمده

و قوای روحانیه و جسمانیه منشعب‌اند از وی، و دل صورت مرتبهٔ الهیه است و روح صورت مرتبهٔ احدیت.

بیت

حق در او گنجد و همه اسما این چنین دل طلب کنش از ما

۲۵ و همچنین که دل کثیر الشعب و النتایج است، شعیب ـ علیه السلام ـ کثیر الشعب و بسیار اولاد بود و متحقق به مقام قلب به

۴۱. ق (۵۰)/۳۷ ۴۲. رحمن (۵۵)/۲۹

مشاهدهٔ معانی کلیه و جزئیه، و متخلق به اخلاق الهیه، و قائم به‌عدل که سبب‌وجود عالم است به‌ابقاء حقوق در مکیال و میزان به‌قسطاس، به مقتضی استعداد هر واحدی از ناس، و بـه حکمت اضافهٔ حکمت قلبیه به کلمهٔ شعیبیه.

۵

بیت

با تو کردم بیان آن روشن یاد دارش به صدق دل از من

[۱۳]

فص حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة

قال الله تعالی: «الله الذی خلقکم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً[۴۳]». و لوط ــ علیه‌السلام ــ به نور الهی از معنی این آیه ادراک کرد که حق سبحانه و تعالی مخلوقات را از عدم آفرید. و ضعف عدم قوت است و عدم اصل متعینات، و سوی‌الله را قوت عارضی؛ «والله ذو القوة المتین[۴۴]». ۵

و ضعف اول ضعف مزاج است و قوت قوت مزاج. و ضعف ثانی ضعف معرفت. و ضعف اول در عموم و خصوص، و ضعف ثانی در خصوص. و حکم الشیخ حکم الطفل فی الضعف، و حق قوی علی الاطلاق.

بیت

به اصالت قوی مطلق اوست   دیگران باطلند و برحق اوست ۱۰

و حق تعالی از لسان لوط ــ علیه‌السلام ــ فرمود: «لو ان لی بکم قوة أو آوی الی رکن شدید[۴۵]».

و قوت روحانیه که همت اوست در تأثیر اقوی است از قوت جسمانیه، کما قال: «همة الرجال تقلع الجبال». و «رکن شدید[۴۶]»

۴۳. روم (۳۰)/ ۵۴

۴۴. مجادله (۵۸)/ ۵۱: ان‌الله هوالرزاق ذوالقوة المتین

۴۵. هود (۱۱)/ ۸۰

۴۶. هود (۱۱)/ ۸۰

به حسب ظاهر قبیلهٔ قویهٔ غالبهٔ لوط است[۴۷] علیه السلام، اما به‌حسب باطن «رکن شدید» توجه اوست به حق و التجا به آن حضرت؛ چندان که نبینا ــ علیه‌السلام ــ فرمود: «یرحم الله اخی لوطاً لقد کان یاوی الی رکن شدید».

۵ و این حکمت ملکیه از کلمهٔ لوطیه لباب معرفت است: زیرا که مشتمله است بر بیان ضعف اصلی خلقی. و نزد محقق کمال معرفت مانع تصرف است در عالم.

بیت

مگر به امر الهی که دارمش معذور
۱۰ کسی که کرد خلافم گذارمش مهجور

* * *

و ملك ــ به فتح میم و سکون لام ــ شدت است و ملیك شدید. و قوم لوط ــ علیه‌السلام ــ شدیدالحجاب بودند و مفسد و مشتغل به شهوت بهیمیه و امور طبیعیه؛ لاجرم پناه گرفت به حضرت قویی که ۱۵ قوت او به اصالت است و قوت غیر به تبعیت.

بیت

حق است قوی، ما همه ای یار نحیفیم
بل اضعف از آنیم که گوییم ضعیفیم

---

۴۷. چ: «است» ندارد.

[۱۴]

فص حکمة قدرية فی کلمة عزيرية

«فلله الحجة البالغة علی خلقه[48]». حجت بالغۀ شامله حضرت او راست به خلق ـ

بیت

کسی‌را نیست حجت بر خداوند خدا را حجت‌است بر خلق‌عالم

ـ چه علم در مرتبۀ احدیت ـ چنان که مقتضی معلوم باشد ـ تعلق گیرد، و حکم نکند بر معلوم الا به معلوم. و علم در این مرتبه تابع معلوم است، پس علم را اثری نباشد در معلوم. «لا تبدیل لکلمات الله[49]». ۵

قطعه

سایۀ سرو سهی گر بر زمین کج اوفتد ۱۰
کج نماید در نظر اما قد او راست است
زاهدان را زهد بخشیدند و ما را عاشقی
هرکس‌را داده‌اند چیزی که‌او خود خواسته‌است

* * *

و چون عین ثابتۀ عزیر ـ علیه‌السلام ـ به استعداد اصلی طالب ۱۵

---

۴۸. انعام (۶)/۱۴۹: قل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداکم آجمعین
۴۹. یونس (۱۰)/۶۴

سر قدر بود به شهود احیا؛ لاجـرم حکمت قدریه به کلمهٔ عـزیریه تخصیص یافته.

بیت

بر سر قدر هم قدری واقف شد   از حکم خدا به‌معرفت عارف شد

[۱۵]

فص حکمة نبوية فی کلمة عيسوية

از خصایص روح است که

هرجا که گذر کند حیاتی بخشد　　برخاك رسد شاخ نباتی بخشد

و حیات هر شیء به حسب مزاج و استعداد او باشد نه به حسب روح.

بیت

روح قدسی به قدر استعداد　　مستعد را حیات خواهد داد　　۵

و نفخ الهی در اجسام مسواة، و تصرف در منفوخ فیه با نزاهت، و علو حضرت به قدر استعداد مستعد است.

* * *

و نسبت حکمت نبویه به کلمهٔ عیسویه آن است که عیسی ــ علیه السلام ــ نبی است به نبوت عامه ازلا و ابداً، و به نبوت خاصه عندــ ۱۰ البعث. انباء فرمود از نبوت عــامه بقوله: «آتانی الکتاب و جعلنی نبیاً[۵۰]». و در بطن والده انباء کرده از سیادت ذاتیه بقوله: «الا تحزنی قد جعل ربك تحتك سریا[۵۱]»، أی سیداً علی القوم.

بیت

از ازل تا ابــد نبی دانش　　در ولایت هم اینچنین خوانش　　۱۵

---

۵۰. مریم (۱۹)/۳۰

۵۱. مریم (۱۹)/۲۴

[۱۶]

فص حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة

قول عالم جن در آوردن تخت بلقیس به حضرت سلیمان آن است که خدای تعالی خبر فرمود: «انا آتیك به قبل ان تقوم من مقامك[۵۲]». اما سخن آصف بن برخیا این است که «انا آتیك به قبل ان یرتد الیك طرفك[۵۳]». و ظاهر است که قول آصف اتم است در عمل؛ چه عین قول او عین فعل او بود در زمان واحد، که تصرف فرمود در عرش بلقیس ۵ به اعدام در شهر سبا، و به ایجاد در حضرت سلیمان در آن واحد. و این تصرف به مقتضی «بلهم فی لبس من خلق جدید[۵۴]» بــه تصرف الهی بود.

بیت

۱۰ تکلف نیست بشنو بی‌تکلف   بحق در خلق حق کردی تصرف

و چون آصف وزیر و تابع و تلمیذ سلیمان ــ علیه‌السلام ــ بود این خرق عادت از وی دلالت کرد بر عظمت سلیمان. و چون بلقیس عرش را مشاهده کرد سلیمان فرمود: «اهکذا عرشك[۵۵]»؟ بلقیس عالم بود به بعد مسافت بعیده، «قالت کانه هو[۵۶]». و ایــن حکمت است به ۱۵ مغایرت و مشابهت، و تشبیه میان متغایرین تواند بود. و تغایر به

---

۵۲. نمل (۲۷)/۳۹   ۵۳. نمل (۲۷)/۴۰
۵۴. ق (۵۰)/۱۵   ۵۵ و ۵۶. نمل (۲۷)/۴۲

حسب عرض بود و اتحاد به حسب جوهر.

بیت

به جوهر یکی و به اعراض دو بدان سر عالم که گفتم به‌تو

و بلقیس چون خطاب «ادخلی الصرح[۵۷]» از سلیمان استماع نمود، و آن صرح قواریر از آبگینهٔ شفاف بود و در او هیچ اعوجاجی نه، از غایت لطافت او را آب نمود، و کشف ساقین فرمود، اما بعد از انتباه عالم شد که:

بیت

می‌نماید آب اما در نظر یافت او از حال عرش خود خبر

و این کشف صریح و علم صحیح سلیمانی است و جز سلیمان را نمی‌زیبد ظهور به مجموع ملك به طریق تصرف «لاینبغی لاحد من بعدی[۵۸]». و ظهور علم در صورت به نسبت، شبیه ظهور جبرئیل‌است در صورت بشریت، که از عالم حقایق مجردهٔ متعالیه ظاهر آمده به‌امر حق در صورت حسیه. و حیات حسیه ظل حیات حقیقیه است؛ لاجرم حیات که ظل است

این نقش خیالی است که در خواب توان دید
تمثال جمالی است که در آب توان دید

***

و مراد به حکمت رحمانیه، بیان اسرار رحمتین صفاتیتین ناشیتین است[۵۹] از رحمتین ذاتیتین، بقوله: «انه من سلیمان و انه بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم[۶۰]». و حکم اسم «الرحمن» عام است و رحمت او مشتمل بر جمیع موجودات به‌رحمت وجودیهٔ عامه و به رحمت رحیمیهٔ خاصه. و سلیمان ـ علیه‌السلام ـ منعم بود به نعمت نبوت و رسالت و رحمت ولایت، و خلیفهٔ حق بود در جن و انس، و سلطان در عالم علوی و سفلی، و نافذ الامر در اعیان عناصر، و متصرف در

۵۷. نمل (۲۷)/۴۴
۵۸. ص (۳۸)/۳۵
۵۹. چ: «است» ندارد
۶۰. نمل (۲۷)/۳۰

موالید ثلاثه، و عالم به السنهٔ جمادات و منطق حیوانات؛ به ایـن مناسبت حکمت رحمانیه در کلمهٔ سلیمانیه ذکر رفته.

بیت

از سلیمان ذکر الـرحمـن شنـو

۵ دل به من ده، این سخن از جان شنو

[۱۷]

فص حكمة وجودية فى كلمة داودية

حضرت الوهاب که معطی عطایای بلاعوض است نعمت نبوت و خلافت، داود ـ علیه‌السلام ـ را کرامت فرمود. قال الله تعالی: «و لقد آتینا داود منا فضلا[61]».

بیت

این جزا نیست محض افضال است این عطا جز عطای اعمال است ۵

قال الله تعالی: «و وهبنا لداود سلیمان[62]».

بیت

غیر وهاب این عطا که دهد جز ازو این عطا به ما که دهد

و نبوت و رسالت اختصاص الهی است در انبیا و رسل؛ اگرچه اعیان انبیا و رسل طالب نبوت و رسالت‌اند، اما اقتضای علت اختصاص ۱۰ در فیض اقدس اسم «الاول» است. و «اول» یعنی که حضرت المنعم در این عالم داود را انعام فرمود اسمی از حروف منفصله.

بیت

منفصل بود از همه عالم نیك دریاب این سخن، فافهم

و شکر داود ـ علیه‌السلام ـ شکر تبرع بود و شکر قوم او ۱۵

---

۶۱. سبأ (۳۴)/ ۱۰

۶۲. ص (۳۸)/ ۳۰

تکلف[63]. قال الله تعالی: «اعملوا آل داود شکرا و قلیل من عبادی الشکور[64]».

بیت

از شاکر و از شکور و شکار داریم نصیب در همه کار

و شکر محمدی شکر تبرع است ـ افلا کون عبدا شکورا ـ و شکر ما شکر تکلف. قال الله تعالی: «واشکروا نعمة‌الله[65]». و فرق میان شکرین فرق است میان شکورین، و به حکم «والناله الحدید[66]»،

آهن اندر دست او بودی چو موم

و تلیین قلوب قاسیه اصعب است از تلیین حدید. و گفته‌اند که: تلیین حدید اشارت است به تلیین قلوب قاسیهٔ جافیه به زجر و وعید و مواعظ ربانیه و تصرفات روحانیه.

بیت

در هوای مجلسش چندان بگریم همچو شمع
کاب چشمم نرم گرداند دل چون آهنش

و همچنان که به آهن از آهن پرهیزند از اسم «المنتقم» به اسم «الرحیم» پناه گیرند. قال رسول‌الله ـ صلی‌الله علیه و آله ـ: «اعوذ بعفوك من عقابك و اعوذ برضاك من سخطك و اعوذ بك منك».

بیت

از حضرت منتقم به‌درگاه رحیم بردیم‌پناه و آن‌پناهی‌است عظیم

و مراد به حکمت وجودیه وجود عالم انسانی است؛ چه مطلق وجود، غیر مختص است به واحدی از موجودات.

بیت

هرچه هست و بود، باشد از وجود
بی وجود ای یار موجودی نبود

و احکام‌خلافت به تمام و کمال در مظهر مطهر داود ـ علیه

۶۳. چ: تکلیفی
۶۴. سبأ (۳۴)/۱۳
۶۵. نحل (۱۶)/۱۱۴
۶۶. سبأ (۳۴)/۱۰

السلام ـ ظاهر شد، و به نص صریح خلیفهٔ حق است، قال الله تعالی: «یا داود انا جعلناك خلیفة فی‌الارض فاحکم بین‌الناس بالحق[۶۷]».

بیت

آدم ار چه خلیفهٔ حــق است نیست نص صریح در حق او

و داود ـ علیه‌السلام ـ به خلافت اله در مألوه تصرف نمود. چــون ۵
ترجیع جبال با وی به تسبیح، و ترنم طیور به موافقت.

بیت

صوت داود است و ما خوش نغمه‌ای‌داریم از آن
مرغ روح مــا کنــد تسبیح بــا ما جــاودان

۶۷. ص (۳۸)/۲۶

[۱۸]

فص حكمة نفسية فی كلمة يونسية

دو بيتی

نفسی بـاش همدم چـو مـنی   بشنـو از نفس نـاطقه سخنی
هست جان عـزيز تـو يونس   بـدن نـازك تـو پيـرهنـی

نفس ناطقه ـ كه مظهر اسم جامع الهی است ـ برزخی استمیان
۵ صفات الهيه و كونيه و معانی كليه و جزويه. و برزخيت او تعلق وی
است با بدن، و جامع‌الطرفين است ميان روحانيت محض و معانـی
صرف ـ كه مقدس‌اند از زمان و مكان، و منزه از تغيير و حدثان ـ
و ميان عالم جسمانی مادی ظلمانی، كه محتاج‌اند به مكان و زمان،
و متغير به تغير ازمان و اكوان. و كمال عالم روحـانی علـوی و
۱۰ جسمانی سفلی به وجود اين خليفهٔ حق است كه راعی رعيت و مدبر
در مجموع مملكت است.

بيت

صـورت حضرت الـه است او   در همه ملك پادشاه است او

❊ ❊ ❊

۱۵ و همچنان كه يونس ـ عليه‌السلام ـ در بطن حوت در قعـر بحر
محبوس بود و ندا كـرد كـه «لا اله الا أنت سبحانك انـی كنت من

الظالمین[۶۸]»، «مستجاب‌الدعوه بود و شد دعایش مستجاب»؛ حضرت وهاب از آن غرقاب او را نجات داد و فرمود: «و نجیناه من الغم[۶۹]»؛ نفس ناطقه نیز غرقهٔ ظلمات طبیعت و بحر هیولائی و لجهٔ جسمانی ظلمانی است، توجه می‌کند به‌وحدانیت حق و فردانیت مطلق، و اعتراف می‌نماید به عجز و قصور خود، و حق تعالی او را از مهالك طبیعت نجات می‌بخشد و انوار شریعت و طریقت و حقیقت در مقابلهٔ ظلمات ثلاثه کرامت می‌فرماید و نعیم روحانی در عین جحیم جسمانی عطا می‌دهد.

بیت

بردیم ما نیاز به درگاه بی‌نیاز
بنواخت سازما به کرم لطف کارساز

۶۸. انبیاء (۲۱)/۸۷ ۶۹. لقمان (۳۱)/۸۸

[۱۹]

فص حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة

بیت

غیب الغیوب نزد حریفان جناب اوست
مجموع کاینات خیـال حجاب اوست

هویت الهیه ــ که سر حیات است ــ ساریه است در جمیع اشیاء علویه و سفلیه، مکانیه و مرتبیه. ۵

بیت

هویت در همه ساری است دریـاب
حیـات جمله حیـوان، آب دان آب

قال الله تعالی فی‌قصة ایوب علیه‌السلام: «ارکض برجلك هـذا مغتسل بارد و شراب[۷۰]». ۱۰

بیت

سر آبی نه سرابی، طلب از خویش تو آبی
کـه بیابی ز سرابت سر آبـی و شرابی

آب حیات حقیقت بود که از غیب ظاهر شد.

دو بیتی ۱۵

ظاهرش چون بشست طاهر گشت   باطنش چون بخورد راحت یافت

۷۰. ص (۳۸)/۴۲

رفت با یار غار خـود بنشست وز همه رنجهـا سلامت یافت

و مرض ایوب از بعد بود از جناب «الرحمن»، و سر هر شییء غیب اوست که مستور است در وی.

بیت

سروی است قد ما که کشیده است به بالا ۵

خـوش آب حیاتی است روان در قدم ما

و نزد ما این آب، آن آب است که «و کان عرشه علی الماء[۷۱]».

بیت

اینچنین سرچشمه‌ای داریم ما زان به هـر سو آب می‌آریم ما

۱۰ ***

و اضافهٔ حکمت غیبیه به کلمهٔ ایوبیه به سبب نزول خطاب است در حق وی، و مراد به حکمت غیبیه ظهور حق است یعنی سلوک و ریاضت و طاعت و عبادت، و صبر[۷۲] جمیل در انواع بلایـا و محن واقعه، که در انواع ظلمات طبیعیه حاصل شد.

۱۵ بیت

گـر صبر کنی دریـن بلایا یابی آب حیات چون ما

و آب نزد ما در آیهٔ «و کان عرشه علی الماء[۷۳]» نفس «الرحمن» است که هیولای کلی و جوهر اصلی است.

بیت

عرش ملك است و هیولی آب، دریاب این سخن ۲۰

کایـن سخن از غیب می‌آیـد مفرما عیب من

۷۱. هود (۱۱)/۷

۷۲. چ: و به + صبر

۷۳. هود (۱۱)/۷

[۲۰]

فص حکمة جلالیة فی کلمة یحیویة

صفات الهیه و اسماء ربانیه اگر مختص است به قهر، جلال خوانند، و اگر مختص است به لطف و رحمت، جمال گویند. اول معطی قبض و خشیت و وحشت، و ثانی معطی رجا و بسط و انس. و یحیی ـعلیه‌السلامـ دائماً از خشیت الله تعالی قطرات دموع ۵ چون مطرات غمام بر وجنات غبرات باریدی، و خونابهٔ جگر از راه بصر بر عارض حجر و مدر ریختی.

بیت

چندان بگریستی به یک دم　　کز آب بسی زمین شدی نم

نوبتی عیسی ـ علیه‌السلام ـ که پسر خالهٔ یحیی بود تبسمی ۱۰ فرمود، یحیی تعجب نمود و گفت: «کانك قد آمنت من مکرالله و عذابه، فاجابه: کانك قد آیست من فضل‌الله و رحمته، فاوحی الله الیهما ان احبکما الی احسنکما ظناً بی».

بیت

آن یک به جلال آمد و این یک به جمال
۱۵ خوش باشد اگر هر دو بیابی به کمال

و «یحیی یحیی» ذکر زکریا است و اسم او ذا احیاء است چون علم ذوقی، که یحیی نفوس جاهله است.

قطعه

یحیی زمـــان باشد یحیی دل مـــرده
یحیی دل مـــرده یحیی زمان باشد
ذات و صفتش باهم یحیی بود و یحیی
ذاتی که خدا بخشد خاصیتش آن باشد ۵

* * *

و چون جلال بر او غالب بود بعد از قتل او خون او چندان جوش کرد که هفتاد هزار کافر به قصاص او هـــلاك شدند. و تخصیص حکمت جلالیه به کلمهٔ یحیویه به این سبب بود، بلکه جـــلال نفی موجودات است. قال الله تعالی: «لمن الملك الیوم لله الواحد القهار[۷٤]». و واحد ۱۰ و قهار از اسماء جلال است، و یحیی را اولیت است در این اسماء.

بیت

زان به او این کمال شد مخصوص
بـــه جنـــاب جـــلال شد مخصوص

---

۷۴. حجرات (۴۹)/۱۶

[۲۱]

فص حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة

مالك مأخوذ است از ملك، و آن شدت است. و ملك‌را شدید القوی گویند و متصرف نیز خوانند. و کلمهٔ زکریاویه مؤیده بود من عند الله به قوت تامه و همت مؤثره و صبر بر مقامات شداید، و به این سبب تخصیص یافته به حکمت مالکیت.

۵ بیت

تخصیص و مناسبت به بینش　　　گفتیم هزار آفرینش

و حصول آلام و محن از غضب است و وجود غضب از رحمت حق است بر غضب، بلکه رحمت‌الله سابقه است بر هر شیيء. و الغضب شیء من الاشیاء کما قال‌الله تعالی: «و رحمتی وسعت کل شیء[۷۵]».
۱۰ و قال جل ذکره: «سبقت رحمتی غضبی». و قیل: «سبحان من تجلی لطفه فی صورة قهره».

بیت

لطف در قهر اگر ترا بنمود　　　غضبش می‌نمود و رحمت بود

و زکریا ـ علیه‌السلام ـ اگرچه مستجاب الدعوة بود اما در آلام
۱۵ تحمل نمود.

---

۷۵. اعراف (۷)/۱۵۳

بیت

دعـــا نکرد چـــو دانست کـــان بلا آلاست
بلی بلا نتوان گفت چـــون از آن بالاست

و صبر او سبب حصول او شد بـــه کمـــالاتش، و واسطۀ رفعت درجاتش، و موجب غفران خطیئاتش. کما قـــال نبینا علیه‌السلام: «البلاء سوط من سیاط الله تعالی یسوق به عباده». ۵

بیت

مبتلا از بلا چـــو بالا یافت		یافت آلا چو آن بلا وایافت

[۲۲]

فص حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة

قال الله تعالی: «فتبارك الله أحسن الخالفین[۷۶]».
و قال جل ذکره: «افمن یخلق کمن لا یخلق[۷۷]».
خلق در آیهٔ اول به معنی تقدیر است و در ثانی به معنی ایجاد، و هو الخالق بالایجاد والتقدیر.

۵ و حضرت شیخ المحققین ـ رضی‌الله عنه ـ بطریق کشف و عیان ارواح جمیع انبیا ـ علیهم‌السلام ـ مشاهده فرمود، و می‌فرمایدکه: الیاس ـ علیه‌السلام ـ ادریس نبی بود که نزول فرمود به رسالت؛ و کیفیت عروج او به آسمان بیان می‌کند که ادریس جد اعلای نوح‌است علیه‌السلام، در کوه لبنان ـ که جبلی است از جبال شام ـ دید که

۱۰ صخرهٔ صما منفلق شد و فرسی به هیأت ناریه بیرون آمد. و هرچه متمثل شود در عالم مثال به صورتی، معنیی باشد از معانی روحانیه، و حقیقتی از حقایق غیبیه؛ لاجرم در حیوانیت او اثر کرد و شهوت او بکلی از او زایل شد و قوای روحانیه بر او غالب گشت ـ

بیت

۱۵ در صورت انسانی او روح مجرد شد
او روح مجرد شد در صورت انسانی

۷۶. مؤمنون (۲۳)/۱۴ ۷۷. نحل (۱۶)/۱۷

ـ و به حسب غلبهٔ مزاج روحانی ـ که مزاج صور ملکیه است ـ با ملایکه انس گرفت و بر سریر سلطنت فلك رابع نشست و قطب عالم انسانی گشت که بعد از نزول به ارسال رسالت، به حکم اشتراك‌واقع میان او و ملایکه در مراتب روحانیه «انس جانی با ملایك داشتی». و از حیثیت صورت جسمانیهٔ اناسی در صورت طبیعیهٔ عنصریه، با انسان مخالطت فرمودی. و چون جامع صورتین بود به برزخیت میان عالمین ظاهر گشت. ۵

بیت

به ظاهر صورتش بودی اناسی   به باطن معنیش از روح قدسی

ـ به این مناسبت حکمت ایناسیه به کلمهٔ الیاسیه مخصوص گشت. و دانسته‌ای که صورت ملکیه موجبهٔ حیات دائمه است. ۱۰

دو بیتی

به‌عالم هرکه او فرخندگی‌یافت   به‌جان‌خواجه‌کان‌از بندگی‌یافت
خضر آبی ازین سرچشمه‌نوشید   که‌چون عیسی‌مریم زندگی‌یافت

[۲۳]

فص حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة

قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و سلم: «ان الله کتب الاحسان علی کل شیء» الحدیث.

بیت

به مال و منال و به فضل و به حال

چو احسان کنی محسنی بر کمال ۵

و احسان در ظاهر شرع، مخبر صادق فرمود: «ان تعبد الله کانك تراه». و در باطن و حقیقت، شهود حق است‌در جمیع‌مراتب وجودیه.

بیت

هرچه بیند چشم ما نور وی است

چشم ما بی نور او روشن کی است ۱۰

و احسان را مراتب ثلاثه است:

اول به حسب لغت، فعل ما ینبغی ان یفعل من الخیر و هو ان الحسن علی کل شیء ما اساء الیك و نظر علی‌الموجودات بنظر الرحمة و الشفقة.

و مرتبهٔ ثانیه عبادت است به حضور تام. ۱۵

و مرتبهٔ‌ثالثه مشاهدهٔ رب‌العالمین است با هر شیء و در هر شیء.

بیت

هر آیینه‌یی که در نظر می‌آید روشن ما را جمال او بنماید

***

و تخصیص حکمت احسانیه به کلمهٔ لقمانیه از آن سبب رفته که لقمان حکیم صاحب حکمت بود بـه شهادت الله تعالـی: «و لقد آتینا لقمان الحکمة[۷۸]» «و من یؤت الحکمة فقـد اوتی خیراً کثیرا[۷۹]». و خیر احسان است و حکمت مستلزم احسان، و نشأه لقمانیه کامله بود در حکمت و معرفت تامه، و فرزند دلبند را نصیحت فرمود که: «یابنی لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظیم[۸۰]».

بیت

مشرك ار شرك آورد بـا ما ظلم کرده است بر شریك خدا

ــ چه یکی را دو گفتن، و یکی را شریك همان یکی گردانیدن،

ظلم و جهل است عالم آن نکند کس معـانی چنین بیان نکند

چـون بغیر از یکـی نمی‌دانم کی شریك یکـی، یکـی خوانم

۷۸. لقمان (۳۱)/۱۲

۷۹. بقره (۲)/۲۶۹

۸۰. لقمان (۳۱)/۱۳

فص حکمة امامیة فی کلمة هارونیة

امامت اسمی است از اسماء خلافت. و امامت یا به واسطه است یا بلاواسطه. و هر دو قسم ثابت بود در هارون علیه‌السلام؛ چه امامت مطلقهٔ بلاواسطه از جانب حق داشت و مبعوث بود از حق به خلق ــ

بیت

۵ در امامت صاحب سیف و قلم در نبوت دو شریك محترم

ــ و امامت مقیده از جانب موسی ــ علیه‌السلام ــ کما قال: یا هارون «اخلفنی فی قومی[81]»

***

و تخصیص[82] حکمت امامیه بــه کلمهٔ هارونیه از ایــن جهت

۱۰ فرموده، و نسبت او در خلافت‌موسی با موسی نسبت نواب محمد است با محمد ــ صلی‌الله‌علیه و آله ــ و منزلت خلیفه به‌قدر و مرتبهٔ مخلف تواند بود.

بیت

گــر خلعت این خلافتت دست دهــد

۱۵ پیش تو خلیفه دست بر دست نهد

و هارون اکبر السن بود و موسی اکبر النبوت، و به حکم «العلماء

---

۸۱. اعراف (۷)/۱۴۲

۸۲. چ: تحقیق

ورثة الانبیاء»، و به مقتضی «علماء آمتی کآنبیاء بنی اسرائیل»مرتبهٔ وارث به قدر ارث است از مورث. و کمال وراثت ورثه آن است که قائم مقام صاحب مال باشد و متولی در ولایت والی مطلقاً متصرف بود کان کأنه هو.

بیت ۵

هرکه باشد خلیفهٔ سلطان   حاکم است بر خلیفهٔ دگران

[۲۵]

فص حکمة علوية فی کلمة موسوية

اختصاص کلمهٔ موسویه بـه حکمت علویه بـه حسب عـلو شأن [موسی] است علیه‌السلام.

بیت

علو مرتبه‌اش نیك نیك عالـی بود

از آن به‌حکمت‌علویه نسبتش فرمود ۵

و فرعون بی‌عـون کـه به باطل دعوی علو کـرد بقوله: آنـا ربکم الاعلی[۸۳]». موسی بحق از وی اعلی بود کقوله: «لا تخف انك أنت الاعلی[۸۴]». [از این جهت] به علو مرتبه مخصوص است و به استعلا بر عدو منصوص. و علو مرتبهٔ او عندالله اختصاص اوست به امور ۱۰ کثیره: یکی آن که به تشریف مکالمهٔ حق بی‌واسطهٔ ملك مشرف بود: «و کلمه ربه[۸۵]».

مصراع

بی واسطهٔ ملك سخن گفت و شنید

و دیگر در حدیث صحیح آمده است کـه: «ان الله تعـالی کتب التورات بیده و غرس شجرة الطوبی و خلق جنة عدن بیده و خلق آدم ۱۵ بیده».

---

۸۳. نازعات (۷۹)/۲۴ ۸۴. طه (۲۰)/۶۸ ۸۵. اعراف (۷)/۱۴۳

بیت

مخصوص وی است جملهٔ تورات　　بودی‌شب‌وروز در مناجات

و دیگر آن که

امتش بد بـه هر دیـار بسی　　پیش از او بیش ازو نداشت کسی

و به کمالات دیگر [نیز مخصوص بود و] قصهٔ او در قرآن مسطور ۵
است و علو شأن او از علمای امت مرحومهٔ حضرت محمدیه ـ صلی
الله علیه و آله ـ معلوم است.

بیت

از علـو او ترا کـردم خبر　　منصب عالی موسی را نگر

و محققانه تحقیق رفته که وجود حقیقت واحده است و تعـدد و ۱۰
تکثر به حسب تعینات است و تجلیات. و روح نبی کلی است و ارواح
امت جزوی، و کل مشتمل است بـر جزو. چنان کـه اسماء جزئیه
داخله‌اند در تحت اسماء کلیه. و جایز است که بعضی ارواح با بعضی
چنان متحد شوند که تمییز بینهما مرتفع گردد، چون اتحاد قطرات
مطرات و انوار کواکب با نور آفتاب در نهار. ۱۵

و قصهٔ قتل انبیای بنی‌اسرائیل و عود ارواح آن اطفال با روح
موسی ـ علیه‌السلام ـ به کمالات و استعدادات «معلومش کن به ذوق
دریاب». والله أعلم بالصواب.

[۲۶]

فص حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة

الصمد فی اللغة مالا جوف له.

بیت

فرد مطلق پناه موجودات   آنکه محتاج اوست مخلوقات

و خالد بن سنان ـ علیه‌السلام ـ ملاذ و ملجأ قوم بود و مظهر اسم الصمد. [و] «همه مردم به همتش محتاج». و در اکثر اوقات این ذکر فرمودی که: الاحد الصمد؛ از این جهت به حکمت صمدیه مخصوص گشت.

بیت

هر آن اسمی که تو مربوب آنی   به‌آن مخصوص باشی گر بدانی

[۲۷]

فص حکمة فردية فی کلمة محمدية

کلمهٔ جامعهٔ محمدیه را ــ صلی‌الله علیه و آله ــ از آن جهت به حکمت فردیه مخصوص گردانیده که به مقام جمعی الهی منفرد است.

بیت

موسی و هارون ندیم و عیسی و یحیی حریف
حضرتش یکتای بی‌همتاست بشنو ای شریف ۵

اول فیضی که به فیض اقدس از حضرت ذات فایض شد او بود و به عین ثابته از جمیع اعیان اول او متعین گشت که: «اول ما خلق‌الله تعالی العقل». و حقیقت روح محمدیه نزد اهل کمال مسمی است به عقل اول. و به فیض مقدس از حضرت اسم جامع اول روح او متکون شد که: «اول ما خلق الله روحی»، و فی روایة: نــوری. پس اولیت ۱۰ فردیت لازمهٔ وجود او باشد و فردیت در وجود به سه چیز حاصل‌شد.

بیت

وان هرسه یکی است در حقیقت   درياب شریعت و طریقت

و اصل کتب خانهٔ عالم الف است و اصل الف نقاط ثلاثه؛ و آن ذات احدیت حق است و مرتبهٔ الـهیت و عین ثابتهٔ محمدیه. ۱۵

بیت

زین هــر سه یکــی همی پدیــدار آمد
وین طرفه کــه در دو کون یکتا گردید

و هر جزوی از اجزای این عالم صورت اسمی‌است از اسماء حق ـ

بیت

اسم رب است و صورتش مربوب   گر طلب می‌کنی تویی‌مطلوب

ـ و خلیفهٔ حق و مظهر الله است. و کون جامع یعنی جامع مجموع
کمالات کونیه و الهیه. و اکمل نوع انسانی و نسخهٔ عالم کبیر است
و مجموعهٔ خزاین «کنت کنزاً مخفیاً»، و اوضح دلیل است بر وجود
رب مطلق تعالی شأنه.

بیت

مائیم خلیفهٔ چنین سلطانی   داریم به مدعای خود برهانی

و کمالات ذات حق بأسرها و أجمعها در مرآت منور وجود او
ظاهر شد و از مکمن غیب به مجمع شهادت به جوامع الکلم تشریف
مکمن دارد، و جوامع الکلم مسمیات اسمائی که تلقین آدم ـ علیه
السلام ـ شده و امهات حقایق الهی و کونی.

بیت

داننـدهٔ اسم هاست آدم   عارف بـه مسمیات خاتم

صلی‌الله علیه و آله وسلم. تم والسلام.

ابیات دهگانه

محیی الدین بن عربی

ترجمه و شرح

صاین الدین علی بن محمد ترکهٔ اصفهانی

[دیباچۀ مترجم]

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

بعد حمد و سپاس خدای و درود بر مهتر رهنمای ــ محمدمصطفی صلوات‌الله و سلامه علیه و علی آله اجمعین ــ در این وقت، عزیزی از طالبان کوی یقین و سالکان راه دین التماس نمود که این نظم سحرآفرین را ترجمه‌ای کرده شود چنانچه صورتی از مقاصد ارجمندش در مدارك هوشمندان وقت، از آن هویدا گردد. 5

و الحق چون نظم نامدار مشتمل بر اصلی چند بود که بنیاد عقاید اهل تحقیق بر آن است و اهم مهمات طالبان اخلاص‌نشان همان، هرآینه به حکم فرمودۀ «یا داود اذا وجدت لی طالباً فکن له خادماً» واجب‌نمود قلم‌سان کمر کفایت‌این‌مهم بر میان سعی و اجتهاد بستن، و به‌قدر مساعدت زمان در اجتلای بنات این ابیات ــ که کله نشینان 10 خانوادۀ ولایت‌اند و تا غایت دست ادراك هرکس به دامن عز ایشان نرسیده ــ بر نوخاستگان زمان که به مرتبۀ بلوغ انسانی رسیده باشند و از غنج و دلال نوعروسان حقایق ختمی که این زمان سر از دریچۀ غیب بیرون کرده، بهره‌ای‌توانند یافت، سخنی‌چند بر صحایف تحریر و تسطیر نوشتن؛ شاید که ماحضروار در نظر رهروان شاهراه 15 کمال انسانی درآید، و نویسنده به جایزۀ قبول ارباب قلوب فایز و فیروز گردد، آری

تا به یکی نم که بر این گل زنم   لاف ولی‌نعمتی دل زنم

حال آن که لفظ وجود در عرف خاص این بزرگ ناظم ــ قدس الله

سره و افاض علینا من اسراره ـ صورت تداول و تعاول[1] گرفته به واسطهٔ آن که تنزل به مدارك مستبصران راه فکر و نظر کرده و خواسته که ایشان را از حقایق ختمی و خصایص او بهره‌مند گرداند که عموم هوشمندان‌وقت چون از کوی‌هوس به‌سرمنزل طلب‌رسیده‌اند اول بدان راه می‌روند و قدم سعی و جد ایشان در آنجا تیزگام می‌شود، و ایشان از دریافتن یگانگی واحد حقیقی ـ که اول مقاصد است ـ به‌واسطهٔ ادراك معنی این لفظ و تحقیق احکام او به وی می‌توانند برد.

از برای این التزام نموده که در این نظم شریف معنی وجود به عرف خاص خودش و تحقیق مراتب آن در صورت تمثیل که همان طریقهٔ ائمهٔ رشد و هدایت است ـ چنانچه فحوای فرمودهٔ «و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون[2]» ـ از آن افصاح نموده بر همگنان روشن گرداند تا چندی از زیرکان ایشان باشد که از مهاوی ضلال به سوی مدارج کمال انسانی کشند.

روز صید آن سوار از این نخجیر　　پر بیفکند لیك کم برداشت

***

خلیلی قطاع الفیافی الی الحمی　　کثیر و أما الواصلون قلیل

حال آن که این لفظ در عرف‌عام اهل نظر اطلاق بر کون در اعیان کنند و به غیر از این هیچ معنی دیگر اهالی روزگار از این لفظ نمی‌فهمند و تفرقه میان کون و وجود نمی‌کنند، و کاینات را می‌پندارند که پیش اهل تحقیق از موجودات است.

و از این ممر بسی از دانشمندان ظاهر و اهل اشتهار که به واسطهٔ رابطهٔ حسن عقیدت به درویشان خواسته‌اند که بیان مذهب این طایفه کنند، چون واقف بر عرف و اصطلاح ایشان نبوده‌اند و

---

۱. دا: چنین است در نسخه. مترادف تداول، تعاور است به معنی از یکدیگر فراستدن و دست به دست دادن چیزی را. ظاهراً مؤلف یا کاتب از طریق تبدیل «ر» به «ل» و با توجه به کلمهٔ تداول، این صورت را به‌کار برده است.

۲. حشر (۵۹)/۲۱

تنزیل این لفظ بر عرف اهل نظر کرده، قدم ادراک ایشان از منهج صواب لغزیده است، عصمنا الله و ایاکم عن ذلك.

حال آن که میان معنی وجود در عرف خاص اهل تحقیق ــ که ترجمهٔ آن به زبان فارسی «بود» است ــ و میان‌معنی کون ــ که «نمود» است ــ تفاوت بسیار است. چنانچه تحقیق آن در کتاب تمهید کرده شده. اینجا مجال آن تنگ است و بی‌تکلف تفرقهٔ این دو معنی از یکدیگر کردن از مهمات وقت طالبان است در این زمان. از آن رو که چون سخنان اهل تحقیق در باب اجمال توحید شهرت گرفته، مثل این:

که همه اوست هرچه هست یقین
جان و جانان و دلبر و دل و دین

و این که:

غیر ازین موجود مطلق در وجود
آشکارا و نهان جستیم و نیست

و این که ناظم گفته:

انما الکون خیال — و هو حق فی الحقیقة
ان من یعرف هذا — حاز أسرار الطریقة

و هر کس که از آن تفرقه ذاهل و جاهل مانده، از این سخنان چنان فهم می‌کند که همهٔ کاینات و محسوسات حق است تعالی عن ذلك علواً کبیراً. و نسبت بزرگان که قایلان آن سخنان‌اند به هرگونه قبایح می‌کند و آن همه راجع به خودش می‌شود که:

و کم من عائب قولا صحیحاً — و آفته من الفهم السقیم

از این‌رو واجب نمود در بیان معنی این نظم نامدار که کافل اظهار معنی وجود و تحقیق مراتب آن گشته، امعان تمام نمودن و به مستقر یقین و اطمینان در آن رسانیدن؛ باشد که از فهم مقاصد سخنان بزرگان بی‌بهره نمانند.

سخن بحری است مملو از در خاص
به هر حرفی فرو رو همچو غواص

[ترجمه و شرح ابیات دهگانه]

اما بیت اول:

[۱]

ان الوجود لحــرف أنت معناه و لیس لی امل فی‌الکون‌الاهو

اظهار معنی وجود بر سبیل تمثیل چنانچه تنبیه کرده شد نموده، و اشارت به تفرقه که میان او و معنی کون هست نزد محققان کرده که می‌گوید: راستی را وجود حرفی است که ذات کامل که صلاحیت خطاب در این مجلس او را تواند بود که اهل‌حضور است معنی‌اوست، ۵ و حال آن که نیست مرا در کون و عالم او قصدی به جوامع همت و مآل و آرزو و امل غیر از آن حرف و معنیش. یعنی اگرچه در کنار مائدهٔ کاینات شریك هرکس شده‌ام در احتظا از فنــون لذات حسی، ولیکن آنچه غذای همت من می‌شود و ذات من از آن ملتذ می‌گردد و به آرزوی خود می‌رسد معنی جوهری و حقیقت وجــودی اینهاست نه ۱۰ صورت کونی. چنانچه صاحب قصیده گوید:

فــاوهمت صحبــی ان شرب شرابهم
به سر سری فــی انتشانی بنظــرة
و بالحدق استغنیت عن قدحی و من
شمائلهــا لامــن شمولــی نشؤتــی

و در فارسی نیز گفته‌اند:

چماعتی که ندارند حظ روحانی
تفاوتی که میان دواب و انسان است
گمان برند که در باغ حسن سعدی را
نظر به سیب زنخدان و نار پستان است ۵

و چون معنی وجود از کون جدا کرد و تعریف حقیقت وجود به حرفی کرد که ذکر آن کرده، واجب باشد بیان معنی آن حرف تا حقیقت وجود متبین گردد. هرآینه آن حرف را نیز تعریفی بر سبیل تمثیل می‌کند بر وجهی که تمییز مراتب وجود نیز روشن گردد. و می‌گوید که: ۱۰

[۲]

الحرف مغنی و معنی الحرف ساکنه و ما تشاهد عین غیر مغناه

یعنی آن حرف که تعریف وجود بدان کرده شد به منزلهٔ جای است، و معنی که تعریف انسان کامل بدان کرده به منزلهٔ ساکن آنجا؛ و حال آن که در دیدهٔ شهود عین نمی‌آید غیر از آنجا. ۱۵

و بیان این سخن آن است که وجود را ظاهری است و باطنی: ظاهر او طرف تنزیه حق است که دیدهٔ بصیرت عقل بر آن می‌افتد. و مراد به «مشاهدهٔ عین» در بیت آن است که ادراک دیدهٔ ظاهر در بیت تاسع می‌آید و بیان محل ادراک او. پس عقل را به غیر از طرف ظاهر وجود که تنزیه و تسبیح است مدخلی دیگر نیست و همچنین ملائکه نیز. ۲۰

و أما باطن او که تعبیر از آن به ساکن نموده و تمام جمعیت ظاهر و باطنش به غیر از انسان که خلیفهٔ حق و کون جامع است و صاحب قلب چیزی دیگر را راه وصول بدو نیست. چنانچه در این بیت از آن افصاح می‌نماید که: ۲۵

[۳]

والقلب من حیث ما تعطیه فطرته یجول ما بین مغناه و معناه

یعنی دل انسان از آن مرتبه که داده است او را فطرت او، چنانچه فحوای «فطرت الله التی فطر الناس علیها[۱]»، از آن افصاح می‌نماید هم در معنی و باطن حرف راه دارد و هم در مغنی و ظاهـر او. و جولان در میان هر دو می‌کند از روی برزخیتی که حقیقت قلب از آن ۵ ظاهر گشته. چنانچه بر واقفان اصول قوم پوشیده نیست که حقیقت انسانی برزخ واقع شده میانهٔ وجوب ـ که ظـاهر وجود است ـ و میانهٔ امکان که ظاهر علم است، و قلب صورت اوست. و تمام تحقیق این سخن را در کتاب فصوص الحکم باید طلبید، در اینجا گنجایـی بیش از این نخواهد بود.

۱۰ و چون تحقیق معنی وجود به مراتبه که به منزلهٔ مقدمات است، کرد و خصوصیت قلب انسانی را در میان آن نمود، می‌خواهد که بیان حضرت الوهیت که مقصودشان است بکند؛ هرآینه می‌گوید:

[۴]

عز الاله فما یحـویه من أحد و بعد هــذا فانا قد وسعناه

۱۵ یعنی حضرت الوهیت و جناب جلالش از آن عزیزتر و گرامی‌تر است که هیچ‌کس به حریم حوایت آن درآید و بعـد از ایـن ما که صاحب این قلب جمعیت‌شعاریم او را گنجانیده‌ایم.

و چون این سخن رایحهٔ رعونت دارد و جای آن است که محمول بر مجرد شطح افتد، چنانچه دأب بعضی از طایفهٔ متصوفه می‌باشد و ۲۰ جناب ناظم در صدد تحقیق می‌باشد و از آن گونـه سخن مجتنب و محترز، می‌گوید:

[۵]

و ما انا قلت قد جاء الحدیث به عن الاله و هذا اللفظ فحواه

یعنی این سخن که من گفتم، در حدیث صحیح آمـده است از ۲۵ حضرت الوهیت که: «نگنجانید مرا زمین من و آسمان من، و گنجانید مرا دل مؤمن.» در آن حدیث قدسی که محدثان صحیح نموده‌اند که:

۱. روم (۳۰)/۳۰

«ما وسعنی أرضی و لا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن».

بعد از آن وجه تحقیق این خصوصیت قلبی در میان موجودات و بیان حکمت او می‌کند که:

[۶]

لما أراد الاله الحق یسکنه لذاک عدله خلقاً وسواه ۵

یعنی چون ارادت آن حضرت بر این گونه بود که قلب انسانی جای او باشد از برای گنجانیدن خودش؛ اعتدالی احاطت‌نشان، و تسویه‌ای جمعیت آیین، تقدیر فرمود و آن تسویه و تعدیل است که مقتضی تشریف «و نفخت فیه من روحی[۴]» آمده، بلکه عندالتحقیق عین اوست. چنانچه تحقیق آن کرده در جایش. پس مؤدای این سخن ۱۰ آن شد که عین وجود انسان کامل عین صورت حق می‌باشد. و این معنی [را] محرمان پرده‌سرای وحی و یگانگی ـ که به‌اشارات خفیه ادراک حقایق کنند ـ در توانند یافت که «لایحمل عطایاهم الا مطایاهم».

به آفتاب توان یافت کافتاب کجاست

و فحوای «الله اکبر» که فاتحهٔ اذان محمدی و صلوات او آمده ۱۵ مفصح به همین توحید ذاتی است. هرکه را گوش هوش آگشته به مقالات هر کسی نبود چرا که از فحوای این صیغهٔ افعل تفضیل باطلاقه مفهوم می‌شود که مقابلی و مماثلی او را صورت نپذیرد، بلکه هرچه نام شیء و وجود بر او تواند افتاد، نتواند بود که جز او باشد. ۲۰

حرف زاید منه بر این جدول
نقش خارج مزن بر این اطلس
یك حدیث است و صد هزار زبان
یك سوار است و صد هزار فرس

ـ و آن توحید مؤدای این دو بیت است که: ۲۵

۴. ص (۳۸)/۷۲ و دیگر سور

[۷−۸]

فکان عین وجودی عین صورته   وحی صحیح و لا یدریه الاهو
الله اکبر لا شیئ یماثله   و لیس شیئ سواه بل هو ایاه

و چون جای آن هست که گویند: این همه محسوسات که در عالم مشاهده می‌گردد چگونه نفی کند کسی؟ و بر تقدیر حق آن صور کثیره این سخن چگونه واقع باشد؟ از برای دفع آن می‌گوید:

[۹]

فما یری عین ذی عین سوی عدم   فصح ان الوجود المدرك الله

یعنی نمی‌بیند چشم خداوند چشم غیر از عدم. پس درست باشد این سخن که وجودی که دریافته می‌شود حق است؛ چه پوشیده نماند که هرکه خداوند دیدهٔ بصیرت است که «عین» عبارت از آن است به زبان ایشان، چنانچه معلوم کردی و در مقام بیداری و هوشمندی‌است می‌بیند که آنچه مدارك حسی بدان می‌رسد عدم است؛ چرا که محط ادراك مشاعر حسی به غیر از عرض نمی‌تواند بود. و نزد اهل تحقیق و هوشمندان عالم عقل روشن شده که عرض در دو لحظه نپاید. پس لایزال در عدم اصلی خود خواهد بود و اگرچه نمایشی در عالم حس کند.

می‌نماید که هست و نیست جهان

صاحب «گلشن» در تصویر مراتب وجود، و تبیین خصوصیت قلب در جهان نمایش که عدم است تمثیلی روشن‌کرده هرکه دریابد:

عدم آیینه، عالم عکس و انسان
چو جسم عکس در وی شخص پنهان

پس هرگاه که روشن و متبین گشت که این صور کثیره ــ که در نظر ادراك حس می‌آید ــ همه عدم است و در وجود به غیر از اصل واحد نیست ــ

این همه نقشهای پر نیرنگ   خم وحدت کند همه یك رنگ

ــ هویدا شد معنی این بیت که:

[۱۰]

فلا یری الله الا الله فاعتبروا قولی لتعلم منجاه و مغزاه

یعنی چون به غیر از یك ذات در دار وجود نیست دیار، پس نبیند خدا را مگر خدا. باید که دیدهٔ اعتبار بگشایند و بدانند که این سخن من از کجا باشد ـ ۵

خود گفت حقیقت و خود اشنید وان روی‌که خود نمود، خود دید

ـ تا مخلص و مغز این سخن دریافته باشند.

از لب مجنون و لیلی نکته‌ای دارید گوش

وز زبان بلبل و گل ماجرایی بشنوید

این بود ترجمه و مؤدای ظاهر این ده بیت. و لله الحمد علی ۱۰ نعمائه و الصلوة والسلام علی محمد خیر انبیائه و علی آله الاکرمین واحبائه.

رسالة الانوار فیما یمنح صاحب الخلوة من الاسرار

محیی الدین بن عربی

ترجمان
ناشناس

هذه رسالة ترجمة رسالة الانوار للشیخ العارف المحقق محیی‌الدین العربی قدس الله روحه‌العزیز[1]

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

الحمد لله رب‌العالمین، والصلوة علی محمد و آله أجمعین.

أما بعد؛ این رساله‌ای است که نوشته شده[2] از کلمات سلطان الاولیاء شیخ[3] محیی‌الدین العربی ــ قدس سره ــ که از سر خلوت گفته است. فرمود که[4]:

اجابت کردم سؤال تو ای ولی کریم در بیان کردن چگونگی[5] رسیدن به حضرت رب‌العالمین و رفتن پیش او و پس بازگردیدن به‌او نزدیك او پیش خلق، نه آن که چون بازگردد از او جدا شود؛ زیرا که در وجود به جز خدا و صفات او و افعال او چیزی‌دیگر موجود نیست. پس همه اوست و همه به اوست[6] و همه از اوست و همه با پیش[7] او روند. و اگر او یك لحظه از عالم غایب[8] و پوشیده شود عالم به یك دفعه نیست و ناپدید شود. پس بقای او نگاه‌دارندهٔ عالم است، الا آن

۱. مج: «هذه... العزیز» ندارد

۲. ملی: «شده» ندارد

۳. مج: از کلمات الشیخ المقتبس من النور القدس‌محیی‌الملة و الدین بن العربی الحاتمی الاندلسی

۴. مج: در اسرار خلوت فرموده

۵. مج: بیان چگونگی

۶. مج: با اوست

۷. مج: همه پیش

۸. مج: «غایب» ندارد

است که اگر کسی[۹] که آشکارا شدن او در نور خود سخت روشن باشد چنان که دریافتن این ضعیف شود آن آشکارایی را حجاب نام نهند[۱۰]. پس اول آنچه بیان کرده شود چگونگی رفتن است پس رسیدن است پس استادن است پس نشستن است بر بساط مشاهدهٔ او. پس باز- ۵ گردیدن است از پیش او پیش افعال او به او، و با او[۱۱] مستهلك شدن در او. و آن مقامی است بدون رجوع[۱۲].

۹. مج: که کسی
۱۰. مج: این را آشکارا نامی نهند
۱۱. ملی: «و با او» ندارد
۱۲. مج: مقامی است که بدان رجوع است

فصل

بدان که راهها پراکنده است و راه حق یکی است[۱۳] اما روشها پراکنده است به واسطهٔ آن که حال روندگان پراکنده است؛ برای آن که [۱ ر] روندگان بعضی آن‌اند که مزاج ایشان معتدل است، و بعضی آن‌اند که مزاج ایشان از حال[۱۴] بگردیده است، و بعضی را باعث ملازم باشد و بعضی را باعث غایب شود و[۱۵] روحانیت باشد که قوی باشد و باشد که ضعیف باشد، و همت باشد که راست باشد و باشد که راست نباشد. و توجه باشد که درست باشد و باشد که‌درست نباشد. پس بعضی سالك آن‌اند که این همه صفتها در ایشان جمع است، و بعضی آن‌اند که پاره‌ای از این صفت دارند و پاره‌ای از این صفات در ایشان نیست. چنان که بعضی باشند که روحانیت‌شان قوی باشد اما مزاج با روحانیت ایشان مساعدت ننماید[۱۶].

---

۱۳. مج: است + روندگان راه حق افرادند و راه حق اگرچه یکی است

۱۴. مج: و بعضی را مزاج از حال ۱۵. ملی: و + به

۱۶. مج: مساعده نکنند

فصل

موطن محل اوقات است که در اوست، و باید که بدانی که چون در آن موطن باشی که خدای از تو چه می‌خواهد در آن موطن.

و مواطن[17] شش است:

اول[18] مقام «الست بربکم*» است که ما از آنجا جدا شدیم.

5 دوم[19] موطن دنیاست که ما در اوییم.

سیوم موطن برزخ[20] است که بعد از مرگ بزرگ و مرگ کوچک به آنجا رویم[21].

چهارم موطن آنجاست که ما را زنده کنند، و آن زمین سامره[22] است.

10 پنجم موطن[23] بهشت و دوزخ است.

ششم موطن کثیب، که بیرون[24] از بهشت است.

و در هر موطن اندرونی باشد که باطن موطن گویند و از بسیاری که هست، قوت آدمی به آنجا نمی‌رسد، و آنچه ما را احتیاج است که بدانیم، موطن دنیا است که محل تکلیف و محل ابتلا و اعمال است.

---

۱۷. ملی: موطن

۱۸. مج: موطن + اول

۱۹. مج: موطن + اول

۲۰. مج: موطن سیوم برزخ

۲۱. مج: مرگ کوچک است و ما به آنجا رویم

۲۲. مج: شام

۲۳. مج: موطن پنجم

۲۴. مج: برون

* اعراف (۷)/۱۷۲

فصل

بدان که آدمیان از آن وقت که خدا ایشان را از نیست هست گردانید، در سفراند و از رحال فرو نمی‌آیند الا در بهشت یا در دوزخ[۲۵]. و بهشت و دوزخ هرکس به حسب اوست. پس واجب است بر هر عاقلی[۲۶] که بداند که سفر موجب مشقت و محنت است و بلاست[۲۷] و خطر و هول است. و امید نعمت و امن[۲۸] و لذت در سفر محال است برای آن که آبها گردیده است و هواها مختلف است و طبیعت هرجای مخالف آن دیگر[۲۹] است. پس[۳۰] چون چنین باشد مسافر محتاج باشد به چیزی که صلاح او باشد و در هر منزلی چندان که روزی یا شبی در آن مقام فرود آید[۳۱]، پس کوچ کند. پس در چنین مقام چگونه کسی راحت جوید. ۵ ۱۰

و این سخن که بیان کردیم نه از آنجاست[۳۲] که رد کرده باشیم بر دنیاجویان و طالبان مال و حطام دنیاوی[۳۳]؛ زیرا که ایشان کمتر و حقیرتر از آن‌اند نزد ما که متوجه [۱ پ] به ایشان شویم[۳۴] و التفات به ایشان کنیم. لیکن این سخن بهر تنبیه است بر آن کس که ذوق

---

۲۵. مج: یا دوزخ
۲۶. ملی: که هر عقلی
۲۷. مج: بلا
۲۸. ملی: «و امن» ندارد
۲۹. مج: دگر
۳۰. مج: «پس» ندارد
۳۱. مج: «فرود آید» ندارد
۳۲. مج: اینجاست
۳۳. ملی: «دنیاوی» ندارد
۳۴. مج: که با ایشان سخن گوییم

مشاهده جوید در غیر موطن مشاهده که ثابت است، و حالت فنا جوید در غیر منزل فنا، که سادات ما ننگ داشته‌اند از چنین طلب؛ زیرا که در چنین طلب وقت ضایع می‌شود و مرتبه نقصان می‌شود. پس اگر عمل[۳۵] ظاهر کنی و علم بالله[۳۶] حاصل کنی اولیتر باشد.

۳۵. ملی: «عمل» ندارد

۳۶. مج: عمل به الله

فصل

چون در خلوت نشینی، و عزلت گیری، باید که در دل تو ریا و نیت غیر[37] نباشد و چنان که از خلق دورتر شوی[38] به حق نـــزدیك شوی، و چندان علم حاصل کنی که در طهارت و روزه و نماز به‌کار آید و از دیگر علمها[39] دست بدار.

5 و این اول مقام[40] در سلوك است، پس عمل کن به آن علم، پس ورع حاصل کن، پس زهد، پس توکل.

و در اول مقام توکل ترا چهار کرامت پدید آید: طی زمین[41]، و رفتن بر سر آب، و اختراق هوا[42]، و اکل از کون. بعد از آن مقامات پیاپی شود تا به موت.

10 الله الله[43] در خلوت منشین الا وقتی که بدانی کـــه مقام تو از سلطان وهم کجاست[44]. اگر وهم بر تو حاکم است در خلوت منشین الا به دست شیخ ممیز عارف. و اگر وهم بر تو غالب نیست شاید که در خلوت نشینی.

و باید[45] که مرتاض شوی پیش از خلوت. یعنی خلق خود پاکیزه

---

۳۷. ملی: ربانیت غیر

۳۸. ملی: دور شوی

۳۹. مج: عملها

۴۰. ملی: «مقام» ندارد

۴۱. ملی: زمین + رفتن

۴۲. ملی: «هوا» ندارد

۴۳. مج: البته البته

۴۴. مج: که مقام ترا از شیطان وهم از کجاست

۴۵. مج: «و باید» ندارد

کنی و ترك رعونت کنی. و چون از خلق دور شوی[٤٦]، مگذار که پیش تو آیند.

و مراد از ترك مردم ترك صورت ایشان نیست بلکه مراد آن است که دل تو و گوش تو وعای سخن ایشان نشود. پس دل بدین سبب[٤٧] ۵ صافی شود از هذیانات عالم.

و هرکه خلوت گیرد و در خانهٔ خود بنشیند از بهر آن که تا مردم پیش او روند[٤٨]، او راندهٔ حق شود.

الله الله بترس از تلبیس نفس در این مقام، که بیشترین خلق[٤٩] در این مقام هلاك شدند. پس در خانهٔ خود ببند و از مردم دور باش ۱۰ و به ذکر خدا مشغول باش ــ یعنی الله الله ــ و محافظت کن در غذای خــود.

و باید که غذا چرب باشد[٥٠] لیکن نه از حیوان بود. و خود را از سیری نگاه‌دار، و از گرسنگی که از حد برود[٥١] نگــاه‌دار، و به راه اعتدال مزاج را ملازم باش؛ زیرا که مزاج چون بیرون‌از حد اعتدال ۱۵ شود[٥٢] خیالهای فاسد و هذیان ادا کند[٥٣].

---

۴۶. مج: دور شدی

۴۷. مج: «بدین سبب» ندارد

۴۸. مج: می+روند

۴۹. مج: بیشتر خلق

۵۰. مج: و باید چرب باشد

۵۱. مج: نرود

۵۲. ملی: تنگ شود

۵۳. ملی: هذیان کند. مج: ادا کند به خیالهای فاسد و هذیان

فصل

فرق میان واردی[54] که از فرشته باشد ــ روحانی[55]ــ و واردی که آتشی باشد ــ شیطانی ــ آن است[56] که چون از فرشته آید در دل تو خنکی و ذوق فرود آید. و اما اگر شیطانی بود [۲ ر] اعضای تو بلرزد و درد و الم پدید آید و خبط[57] و حیرت پیدا شود، پس خود را نگاه‌دار[58].

باید که چون در خلوت روی[59]، دانی که خدا را هیچ شریك نیست. پس اگر صورتی در خلوت پیدا شود و گوید که: من خدااام، بگو: سبحان‌الله تو به خدا زنده‌ای[60].

و عقل دیگر آن‌است که همت به غیر خدا در نبندی، و اگر هرچه باشد و بر تو عرض کنند، و اگر بنمانی در مقامی، چون به آن[61] رسیدی هیچ از تو فوت نشود؛ زیرا که خدا با تو آزمایش می‌کند و صورتها بر تو عرض می‌کند.

---

۵۴. ملی: وارد

۵۵. مج: روحانی + است

۵۶. مج: شیطانی است

۵۷. ملی: «و خبط» ندارد

۵۸. ملی: نگاه دارد

۵۹. ملی: روی + که

۶۰. ملی: سبحان‌الله به خدا زنده‌ام. مج: به خدا زنده

۶۱. مج: به او

فصل

اول چیزی که بر تو کشف شود عالم حس بر تو روشن شود. چنان که دیوارها و تاریکیها ترا حجاب نشود[62]، و هرچه مردم در خانه‌ها کنند[63] آن را توانی دید، الا باید که آن را نگاه داری، و سر کس[64] فاش نکنی چون خدای مطلع گرداند[65] ترا بدان چیز، و نگویی که آن زانی است و این شارب[66] است. نفس خود را متهم گردان، و اگر با ۵ او خواهی گفتن، پنهان با او وصیت کن تا از حد خدا درنگذرد[67].

---

۶۲. مج: حجاب تو نشود
۶۳. ملی: در خانه کنند
۶۴. مج: کسی را
۶۵. مج: گردانید
۶۶. ملی: شادی
۶۷. مج: تا از خدا نگزراند

فصل

فرق میان کشف حسی و خیالی آن است که چون صورت شخصی را ببینی یا فعلی از افعال خلق، چشم برهم نهی؛ اگر همچنان بینی[68] که اول دیدی، آن کشف خیالی است. و اگر غایب شود کشف حسی است. و چون به ذکر مشغول شوی منتقل شوی از کشف حسی به‌کشف خیالی. پس فرود آید بر تو معانی عقلی در صورت حسی[69]. و این منزل دشوار بود اگر علم آنچه مراد این صورت است[70] نشناسد. و این نباشد[71] مگر پیغمبر یا کسی که خدا خواهد از صدیقان. پس مشغول مشو بدان.

و اگر مشروبات[72] به‌تو دهند آب را بیاشام، و اگر در او آب نباشد و شیر باشد بیاشام، و اگر هر دو باهم باشد بهتر باشد، و اگر عسل باشد بیاشام[73]، مگر خمر بود که خود را از آن نگاه داری الا مگر که آمیخته[74] باشد به آب باران. و اگر به آب جوی و چشمه‌ها باشد نشاید خوردن.

و ذکر حق همی گوی، تا از تو عالم خیال برداشته شود و متجلی شود بر تو عالم معني، که مجرد باشد از ماده. پس ذکر همی گوی تا

۶۸. مج: می + بینی

۶۹. ملی: «در صورت حسی» ندارد

۷۰. ملی: «است» ندارد

۷۱. ملی: و این نباشد» ندارد

۷۲. مج: مشروبات + را

۷۳. ملی: «و اگر هر دو... بیاشام» ندارد

۷۴. ملی: الا آمیخته

متجلی شود[۷۵] مذکور تو.

پس حق تعالی بر تو سر معدن منکشف کرداند[۷٦] و سر هر حجر بدانی، و خاصیت هر حجر در مضرت و منفعت بدانی. اگر عاشق این علم شوی در این مقام بمانی و مطرود شوی، و اگر پناه به ذکر دهی،
۵ از این مقام بگذری[۷۷] و مجموع نباتات و خواص آن بر تو منکشف گردد[۷۸] و هر گیاهی با تو سخن گوید که: در من این خاصیت است. [۲ پ]

و باید که در این مقام همان عمل کنی که اول آن معدن است[۷۹]، و غذائی خوری که گرم و تر باشد. و چون از این مقام بگذری
۱۰ خواص حیوانات بر تو روشن شود و هر عالمی[۸۰] ترا تسبیح آن عالم بیاموزد.

و در این‌جا نکته‌ای است و آن، آن است که نگاه کنی در جمیع عالم، اگر همه مشغول‌اند به ذکری که[۸۱] تو می‌گویی، ان کشف خیالی[۸۲] است، و اگر هر عالمی به ذکر خود ذکر می‌گوید[۸۳] و تو ذکر
۱۵ خود می‌گویی، آن کشف حقیقی بود.

بعد از آن بر تو روشن شود عالم سریان جانها در زندکانی، اگر آنجا بنمانی و بگذری حال تو بگردد و با تو خطابها کنند چنان که بترسی. اگر اینجا بنمانی و بگذری، نوری پیدا شود[۸۴] چنان که‌آتش از او پاره پاره پران[۸۵]، و تو خواهی که از آن نور پنهان شوی.
۲۰ مترس و ذکر می‌گوی که هیچ زحمت به تو نرسد. اگر اینجا بنمانی، دیگر نور طوالع[۸٦] و صورت ترکیب کلی پیدا شود و ادب[۸۷] رفتن پیش

---

۷۵. ملی: به + **متجلی شود**
۷٦. **مج: کند**
۷۷. مج: برهی
۷۸. **مج: شود**
۷۹. مج: که اول، و «آن معدن است» **ندارد**
۸۰. **ملی**: و هر عالم را
۸۱. مج: بدان ذکر که
۸۲. مج: کشف خیال
۸۳. ملی: و اگر عالمی به ذکر خود می **گوید**
۸۴. مج: «حال تو بگردد... شود» ندارد
۸۵. مج: پاره‌پاره ازو جدا شود
۸٦. مج: نور و + طوالع
۸۷. مج: آداب

حضرت الهی بیاموزی.

و بدان که این راه که می‌روی، مجموع این گردیدن است کرد خود، و هیچ راه خطا نیست، اگر اینجا بنمانی علوم نظری[۸۸] بر تو روشن شود و همچنین صورت غلط که بر فهم مردم می‌آید و فرق میان وهم و علم. و اگر اینجا بنمانی و بروی، صورتهای مقدسه و خوب بر تو روشن شود و از اینجا مدد شعر بر تو پیدا آید. اگر از اینجا بگذری به مرتبهٔ قطبیت رسی و هرچه دیده باشی عالم بسیار شود، و این موضع دل بود.

و اگر اینجا بنمانی عالم جهت[۸۹] و غضب بر تو پیدا شود، و اگر از اینجا بگذری عالم غیرت بر تو پیدا شود، و عالمی را ببینی که خدا او را مزین کرده است از معارف قدسی. و به هر عالمی که تو برسی آن عالم ترا تعظیم و توقیر کنند و ترا از مقام خود خبر دهند و مرتبهٔ خود از حضرت الهی گویند[۹۰].

اگر اینجا بنمانی و بگذری عالم وقار و ثبات بر تو روشن شود، اگر از اینجا بگذری، عالم تصور بر تو پیدا شود، و اگر از آنجا بگذری، عالم خیال بر تو روشن شود و درجات او را ببینی که بعضی در بعضی می‌رود.

اگر اینجا بنمانی و بگذری[۹۱]، به عالمی رسی که جانهایی چند بینی هلاک شده[۹۲]، مست و حیران، و ایشان را وجد و عشق غلبه‌کرده باشد. و اگر [۳ ر] از اینجا بگذری، نوری بینی که جز تو نباشد و همهٔ خود را نورانی بینی. پس ترا وجدی و عشقی و شیفتگی[ای] پدید آید و از خدا ذوقی یابی که پیشتر از این مقام ندیده باشی، و بعد از این هرچه دیده باشی در این عوالم و در این مقامها که گذشتی، بر چشم تو حقیر باشد.

---

۸۸. مج: علوم ضمیری

۸۹. مج و ملی: کذا جهت

۹۰. مج: «گویند» ندارد

۹۱. ملی: «و بگذری» ندارد

۹۲. مج: شده + است

و اگر اینجا بنمانی و بگذری، صورتها بر تو نمایند. چون صورتهای فرزندان آدم، و ایشان را ببینی که تسبیح می‌گویند خدای را. چون آن تسبیح بشنوی خویشتن را به صورتی یابی[۹۳] که در میان ایشان است. و اینجا وقت خود را بدانی.

۵ و اگر از اینجا بگذری[۹۴] سریر رحمانیت بر تو روشن شود و هرچه دیده باشی آن را در آن ببینی و زیاده[۹۵] بر آن؛ و هیچ علم و عین[۹۶] نماند که آن را مشاهده نکنی، و در او نام پرورانندهٔ خود را بدانی و اثر آن را ببینی[۹۷].

و اگر از اینجا بگذری استاد هر چیز را و معلم را بدانی و اثر ۱۰ آن را ببینی.

و اگر از اینجا بگذری، پوشیده شوی، پس دیگر باره از خود غایب شوی، پس نیست و ناپدید شوی، پس محو شوی تا نشان هستی در تو نماند، بعد از آن دیگر بار پیدا شوی[۹۸]، پس باقی شوی، پس هرچه معاینه دیده بودی ببینی ولیکن به صورتهای مختلف، تا که ۱۵ بازگردانند ترا به عالم حس، که مقید است به‌زمین.

۹۳. مج: صورتی ببینی
۹۴. مج: اگر آنجا بنمانی و بگذری
۹۵. ملی: زاید
۹۶. مج: غیر
۹۷. مج: بدانی که تا کجاست
۹۸. ملی: بعد از آن ذکر پیدا شوی

فصل

آنچه مشایخ گفته‌اند کـه فلان شیخ موسوی است و فـلان شیخ عیسوی است یا ابـراهیمی است یـا ادریسی است، یعنی وارث از پیغمبر[99] است از نزد محمد صلی‌الله علیه. ولیکن کامل[100] بـه همه لغات سخن گوید و آن محمدی است خاصه.

---

۹۹. مج: آن پیغامبر

۱۰۰. ملی: کاه کلی

فصل

صوفیه ــ که اصحاب حال‌اند ــ داعی‌اند به لغت موسی و عیسی ــ علیهما السلام[101] ــ و سام و اسحاق و اسماعیل و آدم و ادریس و ابراهیم و یوسف و هارون ــ علیهم السلام[102] ــ؛ و بعضی داعی‌اند به‌لغت‌محمد ــ صلعم ــ و آنان[103] ملامتی‌اند اهل تمکین و حقایق[104].

5 و چون دعوت کنند به حق، بعضی آن‌اند که دعوت کنند خلق را با فنا در حقیقت عبودیت. و بعضی دعوت کنند[105] از باب ملاحظهٔ عبودیت و ذلت و افتقار. و بعضی[106] دعوت کنند از باب ملاحظهٔ اخلاق رحمانی. [۳ پ] و بعضی دعوت کنند از باب اخلاق الهی. و این بلندترین بابی است از دعوت.

---

۱۰۱. مج: «علیهما السلام» ندارد

۱۰۲. مج: صلوات‌الله علیهم اجمعین

۱۰۳. ملی: و آن

۱۰۴. مج: حقایق + اند

۱۰۵. مج: و بعضی آنند که دعوت‌کنند

۱۰۶. مج: بعضی آنند که

فصل

بدان که نبوت و ولایت شریک‌اند[107] در سه چیز:
اول در علم بی تعلم کسبی.
دوم در قدرت کریم.
سیوم در عالم خیال[108] در حس دیدن.
و اما[109] هر دو از هم متمیزاند در خطاب، که خطاب نبی بغیر[110] 5
خطاب ولی است.

---

۱۰۷. مج: هریك آیند
۱۰۸. مج: عالمها خیال
۱۰۹. مج: «و اما» ندارد
۱۱۰. مج: غیر

فصل

هر سالکی[111] را باید که حال در او پیدا شود، ولیکن باید که در حال نماند و از این مقام ترقی کند به مقام حکمت الهی، و دائم از حق طلب کند.

و اگر واردی به او فرود آید باید که عاشق آن نشود.

و هرکه او را «وقت» نباشد از غلبهٔ بهیمیت شهوت باشد[112] که محال است که در ملکوتش بگشایند[113] و در دل او[114] شهوت دنیا باشد. و أما باب علم الله گشاده نگردد تا وقتی که دل از دنیا و آخرت برندارد، و اما آن که همت او بهشت باشد اورا چیزی روشن نشود[115]. والسلام علی من اتبع الهدی.

تمت الرسالة بحمدالله و توفیقه. [۴ ر]

---

۱۱۱. مج: سالك

۱۱۲. مج: از غلو شهوت باشد

۱۱۳. ملی: محال است وارد که در ملکوت بگشایند

۱۱۴. مج: و در وی

۱۱۵. مج: نشود + والله أعلم. پایان نسخهٔ مج

معرفت عالم اکبر و عالم اصغر

محیی‌الدین بن عربی

ترجمان
ناشناس

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

و به نستعین

حضرت قدوة السالکین و افصح المتکلمین، برهان الواصلین زبدةالمحققین، سلطان العارفین شیخ محیی‌الدین اعرابی ــ نورالله علیه مرقده و مضجعه ــ می‌فرماید در معرفت عالم اکبر و عالم اصغر:

بدان که[1] در اصطلاح این قوم این عالم که بیرون ایشان است از افلاک و کواکب و عناصر و طبایع و مولدات[2]، آن را عالم کبیر و انسان کبیر می‌خوانند، و انسان را ــ یعنی بنی آدم را[3] عالم اصغر و انسان اصغر و عالم جامع می‌خوانند، بدین[4] معنی که هرچه در وجود هست آن را صورت تفصیلی در عالم هست و در انسان مجموع است و هرچه در عالم تفصیل جمع است و هرچه در انسان[5] جمع‌است در عالم به تفصیل است. و عزیزی هم از این نظر می‌گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی
ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی

و تطابقی که در میان عالم است یعنی عالم انسانی و عالم اکبر، چنان است که هرچه در عالم موجود است نظیر آن در انسان موجود

---

۱. اساس: بدانك + که
۲. اساس: موالدات
۳. اساس: آدم را + در
۴. اساس: و + بدین
۵. اساس: عالم + انسان. کاتب «عالم» را با خطی حذف کرده است

است. پس انسان نسخهٔ عالم و جام جهان‌نما است.

و بدان که عوالم چهار است: عالم اعلی، و آن عالم بقاست. و عالم استحاله، و آن عالم فناست. و عالم تعمیر، و آن عالم بقا و فناست. و عالم نسبت، که عالم اعراض است. و این عوالم را در دو موطن وجود است: یکی عالم اکبر که خارج از انسان است و یکی عالم اصغر که انسان است.

اما عالم اعلی عبارت[6] از حقیقت محمدی و تعین اول است و فلك این حقیقت حیات است، و نظیر او در انسان لطیفهٔ قلبی و روح‌قدسی است. و یکی دیگر از مراتب عالم اعلی عرش[7] است [۱ ر] و آن محیط است به همه موجود، و نظیر او در عالم انسانی جسم‌اوست. و یکی دیگر کرسی است و نظیر او در انسان نفس اوست. و یکی دیگر بیت‌المعمور است و نظیر او قلب است. و یکی دیگر ملایکه، و نظیر ایشان ارواح‌و قوا است‌همچو روح‌حیوانی و طبیعی و نفسانی، و قوت عقل و حس و خیال و سایر قوا. و فلك زحل است [و نظیر او نفس است][8] و زحل قوت علمیه. و فلك مشتری است و نظیر او مؤخر دماغ است و مشتری قوت ذاکره. و فلك مریخ است و نظیر او[9] میان سر است و مریخ قوت مفکره. و فلك شمس است و نظیر او تمام میان سر است و قوت عاقله. و فلك زهره است و نظیر او روح حیوانی[10] و قوت ذمیمه[11] است [و فلك عطارد است][12] و نظیر او قوت خیال است و پیش سر. و فلك قمر است و نظیر او قوت حس است و جوارح؛ یعنی اعضائی که آن قوتها در اوست. این بود طبقات

---

۶. اساس: عبارت + عبارت

۷. اساس: عبارت از حقیقت + عرش، کاتب، روی‌کلمات مزبور خط بطلان‌کشیده است

۸. عبارت بین [ ] در حاشیه آمده است. ۹. اساس: اوست

۱۰. اساس: روح حیوانی + است ۱۱. اساس: قوت او ذمیمه

۱۲. اساس: عبارت بین [ ] نبود، بر اساس مجمع‌البحرین ابرقوهی افزوده شد. ر.ك: مقدمهٔ مصحح

عالم اعلای معنوی و صوری، و نظیر او در انسان به حسب صورت و معنی.

آما عالم استحاله که گفته شد یکی کرۀ آتش است و روح‌ان گرمی است [و] نظیر آن[۱۳] صفراا ست و روح آن قوت هاضمه است. و یکی کرۀ هوا است و روح آن گرمی و تری است و نظیر آن خون است و روح آن قوت جاذبه است. و یکی‌کرۀ آب‌است و روح آن سردی و تری است و نظیر آن بلغم است و روح آن قوت دافعه است. و یکی کرۀخاك است و نظیر آن خشکی و سردی است و روح آن قوت ماسکه است.

و مراتب خاك هفت است. یعنی این که می‌گویند که هفت طبقه است زمین سیاه است و خاك‌گون و سرخ و زرد و سفید و ازرق و سبز. و نظیر اینها در انسان پوست است و پیه است [۱ پ] و گوشت و عضله و استخوان و رگ و خون.

و أما آن قسم که به اعتبار فنا و بقا کون تعمیر خوانند در عالم کبیر سه قسم‌اند: روحانی و جسمانی و مرکب از هر دو.

و اما روحانی که او را ملکوت اسفل خوانند در دو قسم منحصر است از آن جهت که مبادی افعال حسنه باشند یا مبادی افعال قبیحه. اول را پریان خوانند و دوم را دیوان. و بعضی از این طایفه بر نوع انسان مسلط باشند و ابلیس رئیس ایشان است و دانستن سر تسلط از اسم «عزیز» استفادت توان کرد که «فبعزتك لاغوینهم أجمعین[۱۴]».

و بعضی از این طایفه محل تکلیف و مورد خطاب‌اند. چنان که کلام الهی خبر می‌دهد که «قل أوحی الی أنه استمع نفر من الجن[۱۵]». و با آن که در مفهوم ماهیات ایشان خلاف بسیار است و منشأ جمله از حضرت وهم و خیال است و از این جهت بعضی احساس تأثیر ایشان در نفوس بشری می‌کنند و «من شر النفاثات فی العقد[۱۶]» اشارت به این معنی است، و بعضی احساس نمی‌کنند، و اگرچه

۱۳. اساس: آن + آن
۱۴. ص (۳۸)/۸۲
۱۵. جن (۷۲)/۱
۱۶. فلق (۱۱۳)/٤

مناسب قرآن و حدیث نیست می‌نمایند که مطابق ما فی‌الخارج است.
و در عالم صغیر آنچه سبب نظام ترکیب و اعتدال مزاج و محاسن اخلاق و افعال است پری باشد، و آنچه سبب انحلال ترکیب و انحراف مزاج و مقابح اخلاق و افعال است دیو باشد.

۵ و اما جسمانی هم در دو قسم منحصر است: یا نشو و نما دارد یا ندارد، اگر دارد نبات است و اگر ندارد جماد.

و در عالم صغیر هم دو قسم است از جهت آن که یا متحرك باشد یا ساکن. اگر متحرك باشد اخلاط بود و اگر ساکن باشد اعضا. و اما مرکب از هر دو حیوان تواند بود که سرای آخرت است. چنان

۱۰ که حق تعالی می‌فرماید: «و ان الدار الاخرة لهی الحیوان[۱۷]». و این هم در دو قسم منحصر است از جهت آن که یا مدرك جزویات باشد فقط، چون دواب؛ یا مدرك جزویات و کلیات، چون انسان. و در عالم صغیر دل نمودار است که منبع روح حیوانی است که مدرك محسوسات است فقط؛ و مظهر روح انسانی است که مدرك محسوسات

۱۵ و معقولات است.

و اما آن‌قسم که به‌اعتبار بقا و فنا کون تعبیر خوانند و آن عالم اعتبار و نسبت است، یعنی به اعتبار عالم اسفل باقی باشد و به اعتبار عالم اعلی فانی[۱۸].]

و این کون را نور است و ظلمت. ظلمت از دنیا است زیرا که

۲۰ دنیا نسبت به سواد ظلمت دارد و آنچه از نور است وی را صورت است و صورت او آخرت است زیرا که‌آخرت نسبت بیاض و نور دارد.

و گفتیم که علم آن را عرش خوانند؛ از برای آن که عرش محل بسط علم خدا است تعالی و تقدس. و آسمان و زمین نسبت با عرش

---

۱۷. عنکبوت (۲۹)/٦٤

۱۸. اساس: عبارات بین [ ] از نسخه ساقط است، از مجمع‌البحرین ابرقوهی که ترجمه‌گونه‌ای از نظر ابن عربی را دربارهٔ عالم اکبر و عالم اصغر در آن هست نقل شد. ر.ك: به مقدمهٔ مصحح در همین مجموعه

همچنان است که درهمی که بر سپری اندازند. و عرصهٔ او بیش از عرصهٔ موجودات است که علم را سعت عظیم است در صورت و معنی. چنان که فرمود: «وسعت کل شیء رحمة و علما[۱۹]».

و گفتیم که باطن آن را کرسی خوانند. چنان که در سابق گفته شد که هر چیزی را باطن است و باطن عرش، کرسی است همچنان‌که عرش محل بسط علم خدا است. و رجوع علم خلایق با عرش است و رجوع عمل با کرسی: زیرا که عمل‌باطن علم است، و هرکه علم را به عمل رساند [او را] رجوع است از ظاهر به باطن.

و علم بر دو نوع است: متصل و منفصل. منفصل علم خلق است و متصل علم حق جل و علا.

و گفتیم که نقش آن را لوح محفوظ خوانند از برای ان که هر حقایق که واجب‌الوجود پیدا می‌کند منقش می‌شود در محلی که آن را لوح محفوظ می‌خوانند، یعنی محفوظ است از شیاطین. و اباطیل او سبب آن است که منقش می‌شود تا ملایکه را و انبیا را و اولیا را تعلیم بود.

و گمان مبر که لوح محفوظ جسمی است مربع از چوب یا از چیزی دیگر. چنان که چشم ظاهر آن را بتواند دید و نوشته‌ای که بر آن است بتوان خواند؛ [این] گمان خطاست. مثال لوح محفوظ‌قارئی است که همهٔ قرآن را یاد دارد و گویی که در وی نوشته است و می‌بیند آن را، و حروف و کلمات آن را می‌خواند، و اگر کسی آن را پاره پاره کند و به چشم ظاهر نگاه کند در هیچ جای آن قرآن نبیند و نوشته‌ای نبیند. پس نقش شدن چیزها در لوح محفوظ از این جنس دان که همچون آیینه است که همه چیزها [۲ ر] در وی است.

و گفتیم که دل انسان قابل جمله است که هر چیز که حضرت حق جل و علا در ملك و ملکوت تعبیه کرده است در دل انسان مکتوب است، و همهٔ کائنات به‌نسبت با دل انسان همچنان است که خردل در

۱۹. غافر (۴۰)/۷

میان بیابان بزرگی؛ زیرا که محل نزول اسرار الهی است. چنان که از رسول ــ صلی‌الله علیه و آله وسلم ــ پرسیدند که حضرت حق تعالی کجاست؟ گفت: در دل بندهٔ من. پس دل انسان محل نزول[۲۰] اسرار الهی بود.

۵ بدان که عرش بدان عظیمی و هفت آسمان و زمین و جملهٔ موجودات در جنب او ذره‌ای بود. بباید کوشید تا آن دل را صافی دارد به نور علم و عمل و اخلاص و صدق و عرفان و انواع آن، که جمله شرح آن در اسرار السلوك آورده‌ایم، مستوفی مطالعه کند. حضرت حق تعالی توفیق رفیق گرداند بحق محمد و آله الامجاد و سلم ۱۰ تسلیماً کثیراً

تمت و الحمد لله تعالی و المنة والله
اعلم بالصواب. [۲ پ]

۲۰. اساس: «نزول» در حاشیه به خطی غیر از خط متن آمده است

رسالة الی الامام الرازی

محیی الدین بن عربی

ترجمان
میرزا فضل‌الله کردستانی

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحيم[1]

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى، و على وليي فى‌الله تعالى فخر الدين محمد ـ اعلـى الله همته و افاض عليه رحمته و بركاته.

اما بعد؛ فانا نحمد اليك «الله الذى لا اله الا هو[2]». و قال رسول الله ـ صلى‌الله‌عليه‌وسلم ـ: «اذا احب احدكم اخاه فيعلمه اياه»، و أنا احبك. 5

و يقول الله تعالى: «و تواصوا بالحق[3]».

و قد وقفت على بعض تواليفك و ما ايدك اللـه به من القـوة المتخيلة و تتخيله من الكفر الجيد. و متى ما تغذت النفس من‌كسب[4] يديها فانها لا تجد حلاوة الجود و الوهب و تكون ممن أكل من تحته، 10 والرجل من أكل من فوقه، كما قال تعالى: «ولو أنهم أقاموا التوراة و الانجيل و ما أنزل اليهم من ربهم لاكـلوا من فـوقهم و من تحت ارجلهم[5]».

---

۱. چ ۱: هذه رسالة الشيخ الامام الراسخ المفرد المحقق كاشف الحقيقة محيى الملة والدين أبى عبدالله محمد بن على‌بن العربى الطائى الاندلسى المغربى ـ قدس الله روحه ـ الى الامام العلامة النحرير المتبحر فخرالملة والدين محمد بن عمر الخطيب الرازى ـ سقى‌الله ثـراه و جعل‌الجنة مثواه.

۲. الكهف (۲۰)/۹۸

۳. العصر (۱۰۳)/۳

۴. چ ۱. النفس كسب

۵. المائدة (۵)/۷۰

و لیعلم ولیی ــ وفقه‌الله تعالی ــ ان الــوراثة الکاملة هی التی تکون من کل الوجوه لا من بعضها، و العلماء ورثــة الانبیاء. فینبغی للعاقل[6] ان یجتهد لان یکون وارثا من جمیع الوجوه و لا یکون ناقص الهمة.

۵ و قد علم ولیی ــ وفقه‌الله تعالــی ــ ان حسن اللطیفة الانسانیة انما یکون بما تحمله من المعارف الالهیة و قبحها بضد ذلك. و ینبغی للعالی الهمة ان لا یقطع عصره فی المحدثات و تفــاصیلها فیفوته حظه من ربه. و ینبغی له أیضاً أن یسرح نفسه من سلطان فکره فان الفکر یعلم مأخذه و الحق المطلق[7] لیس ذلك و ان العلم بالله خلاف ۱۰ العلم بوجود الله.

فالعقول تعرف‌الله من حیث کونه موجوداً آو من حیث السلب لا من حیث الاثبات، و هذا خلاف الجماعة من العقلاء و المتکلمین الا سیدنا ابا حامد ــ قدس الله روحه ــ فانه معنا فی هــذه القضیة و یجل‌الله سبحانه و تعالی ان یعرفه العقل بفکره و نظــره. فینبغی للعاقل[8] آن ۱۵ یخلی قلبه عن الفکر اذا أراد معرفة الله تعالی من حیث المشاهدة.

و ینبغی للعالی الهمة ان لایکون تلقیه عند هذا من عالم الخیال و هی الانوار المتجسدةالدالة علی‌معان وراءها، فان الخیال‌ینزل‌المعانی العقلیة فی‌القوالب الحسیة کالعلم فی صورة اللبن و القرآن فی‌صورة الجبل و الدین فی صورة القید[9].

۲۰ و ینبغی للعالی الهمة ان لا یکون معلمه و شاهده مؤنثا متعلقا بالاخذ من النفس الکلیة[10] کما ینبغی له ان لا یتعلق بالاخذ من فقیر اصلا و کل مالا کمال له الا بغیره فهو فقیر، فهذا حال کل ما سوی الله تعالی فارفع الهمة فی ان لا تأخذ علماً الا من الله تعالی علــی الکشف فان[11] عندالمحققین ان لا فاعل الا الله فاذن لا یأخذون الا عن

---

۶. چ ۱. للعالی
۷. چ۱: الحق المطلوب
۸. چ ۱: للعالی
۹. چ ۲: فی صورة القبه
۱۰. چ ۲: «و شاهده... الکلیه» ندارد
۱۱. چ ۲: الکشف والیقین، و اعلم از

الله لکن عقد الا کشفاً، و ما فاز اهل الله الا بالوصول الی عین‌الیقین انفة من بقاء مع علم الیقین[۱۲].

و أعلم ان اهل الافکار اذا بلغوا فیها الغایة القصوی اداهم فکرهم الی حال المقلد المصمم فان الامر اعظم من ان یقف فیه الفکر فما دام الفکر موجوداً فمن المحال ان یطمئن العقل[۱۳] و یسکن. و للعقول حد تقف عنده من حیث قوتها فی‌التصرف الفکری و لها صفة القبول لما یهبه الله تعالی، فاذن ینبعی للعاقل أن یتعرض لنفحات الجود و لا یبقی مأسورا فی قید[۱٤] نظره و کسبه فانه علی شبهه من ذلك.

و لقد اخبرنی من اثق به من اخوانك و ممن لـه فیك نیة حسنة جمیلة انه رآك و قد بکیت یوماً فسألك هو و من حضر عن بکائك، قلت مسئلة اعتقدتها منذ ثلاثین سنة، تبین لی فی‌الساعة بدلیل لاح لی ان الامر علی خلاف ما کان عندی، فبکیت و قلت و لعل الذی لاح أیضاً یکون مثل الاول. فهذا قولك، و من المحال علـی العارف[۱۵] بمـرتبة العقل و الفکر أن یسکن أو یستریح، و لا سیما فی معرفة الله تعالی، و من المحال أن یعرف ماهیته بطریق النظر، فما لك یا أخی تبقی فی هذه الورطة و لا تدخل طریق الریاضیات[۱٦] و المجاهدات و الخلوات التی شرعها رسول‌الله ــ صلی‌الله علیه و سلم ــ فتنال ما نال من قال فیه سبحانه و تعالی «عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علماً[۱۷]»، و مثلك من یتعرض لهذه الخطة الشریفة و المرتبة العظیمة الرفیعة.

و لیعلم ولیی وفقه الله تعالی ان کل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله فان له وجهین: وجه ینظر به الی سببه. و وجه ینظر به الی موجده، و هو الله تعالـی، فالناس کلهم ناظـرون الی وجـوه أسبابهم، و الحکماء و الفلاسفة کلهم و غیرهم الا المحققین من أهل

۱۲. چ ۲: «عندالمحققین... الیقین» ندارد ۱۳. چ ۱: «العقل» ندارد
۱٤. چ ۲: تقیید ۱۵. چ ۲: علی الواقف
۱٦. چ ۲: الریاضیات + والمکاشفات ۱۷. الکهف (۱۸)/٦٤

الله تعالی کالانبیاء و الاولیاء و الملائکـة علیهم السلام فـانهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الاخر الی موجدهم. و منهم من نظر الی ربه من وجه سببه لا من وجهه فقال: «حدثنی قلبی عن ربی». و قال الاخر و هو الکامل: «حدثنی ربی»، و الیه یشیر صاحبنا العارف
۵ بقوله: «اخذتم علمکم عن‌الرسوم میتاً عن میت، و اخـذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت»، و من کان وجوده مستفاداً من غیره فحکمه عندنا حکم لا شیء فلیس للعارف معول غیر الله[۱۸] البتة.

ثم لیعلم ولیی ان الحق و ان کان واحداً فان له الینا وجوها کثیرة مختلفة، فاحذر عن‌الموارد الالهیات و تجلیاتهـا من هـذا الفصل،
۱۰ فلیس الحق من کونه ربا عندك حکمه کحکمه من کـونه مهیمنا و لا حکمه من‌کونه رحیماً کحکمه من‌کونه منتقماً و کذلك جمیع الاسماء[۱۹].

و أعلم ان الوجه الالهی الذی هوالله تعالی اسم لجمیع الاسماء مثل‌الرب و القدیر و الشکور و جمیعها کالذات الجامعة لما فیها من الصفات، فاسم الله مستغرق جمیع الاسماء فتحفظ. عند المشاهدة منه
۱۵ فانك لاتشاهده مطلقاً. فاذا ناجاك به و هو الجامع، فانظر ما یناجیك به وانظر المقام الذی تقتضیه تلك المناجاة أو تلك المشاهـدة، و انظر أی اسم من الاسماء الالهیة ینظـر الیه فذلك الاسم هو الـذی یخاطبك أو شاهدت، فهو المعبر عنه بالتحول فی‌الصورة، کالغریق اذا قال یا الله، فمعناه یا غیاث أو یا منجی أو یا منقذ، و صاحب‌الالم
۲۰ اذا قال یاالله، فمعناه یا شافی أو یا معافی و ما أشبه ذلك، و قولی لك التحول فی الصورة ما ذکره[۲۰] مسلم فی صحیحه: «ان الباری تعالی یتجلی فینکر و یتعوذ منه فیتحول لهم فی‌الصورة التی عـرفوه فیها فیقرون بعد الانکار»، و هذا هو معنی المشاهدة هاهنا و المناجاة و المخاطبات الربانیة.
۲۵ و ینبغی للعاقل ان لا یطلب من‌العلوم الا ما یکمل فیه ذاته و ینتقل

---

۱۸. چ ۲: الا الله
۱۹. چ ۲: «ثم لیعلم... الاسماء» ندارد
۲۰. چ ۲: ما رواه

معه حيث انتقل، و ليس ذلك الا العلم بالله تعالى من حيث الوهب و المشاهدة، فان علمك بالطب مثلا انما تحتاج اليه فى عالم الاسقام و الامراض فاذا انتقلت الى عالم ما فيه مرض و لا سقم من[٢١] تداوى بذلك العلم؟ فالعاقل لا يسعى من حيث انه يكون له خبره، و ان اخذه من طريق الوهب كطب الانبياء فلا يقف معه و ليطلب العلم بالله. ٥

و كذلك العلم بالهندسة انما تحتاج اليه فى عالم المساحة فاذا انتقلت تركته فيعالمه و مضت النفس ساذجة و ليس عندها شيء، و كذلك الاشتغال بكل علم تركته النفس عند انتقالها الى عالم الاخرة.

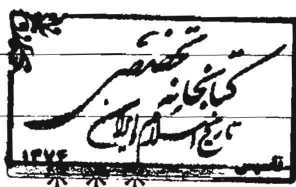
فينبغي للعاقل ان لا يأخذ منه الا ما مست الحاجة الضرورية اليه، و ليجتهد فى تحصيل ما ينتقل معه حيث ينتقل، و ليس ذلك الا علمان ١٠ خاصة العلم بالله تعالى و بمواطن الاخرة، و ما تقتضيه مقاماتها حتى يمشى فيها كمشية فى منزله فلا ينكر شيئاً أصلا، فانه من أهل العرفان لا من أهل النكران، و تلك المواطن مواطن التمييز لا مواطن الامتزاج التى تعطى الغلط، و يخلص اذا حصل فى هذا المقام ان يتميز من حزب الطائفة التى قالت عند ما تجلى لها ربها نعوذ بالله منك لست ١٥ ربنا ها نحن منتظرون حتى يأتينا ربنا فلما جاء هم فىالصورة التى عرفوه فيها اقروا به فما اعظمها من حيرة.

فينبغى للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة و المجاهدة و الخلوة على الطريقة المشروطة، و كنت أريد أن أذكر الخلوة و شروطها و ما يتجلى فيها على الترتيب شيئاً بعد شيء لكن ٢٠ منعنى من[٢٢] ذلك الوقت و اعنى بالوقت علماء السوء الذين انكروا ما جهلوا و قيدهم التعصب وحب الظهور والرياسة عن الاذعان للحق و التسليم له ان لم يكن الايمان[٢٣].

و هذا آخر الرسالة والله ولى الكفاية والحمد له اولا و آخراً و باطناً و ظاهراً و الصلاة على نبيه شاكراً و ذاكراً. ٢٥

---

٢١. چ ٢: فمن ٢٢. چ ٢: منع منى
٢٣. چ ٢: + و به والله ولى الكفاية، پايان نسخه



[ترجمهٔ فارسی]

هذه رسالة الشیخ الاکبر الی الامام فخرالدین الرازی

حمد و ثنا خدای را، و سلام و درود بر بندگان برگزیدهٔ او و ولیم فخرالدین رازی ــ اعلی‌الله همته ــ که در راه خداست.

و بعد؛ سپاس می‌گوییم با تو خدای را که جز او خدایی نیست. و فرمودهٔ رسول‌الله ــ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ــ است که: «اذا احب أحدکم أخاه فیعلمه ایاه». گاه یکی از شما دوست دارد برادرش را، او راست که دوستی[اش را به او] بفهماند. و من ترا دوست می‌دارم. و هم حق تعالی می‌فرماید: «و تواصوا بالحق[۲۴]».

بدرستی که وقوف یافتم بر بعض تألیفات تو و آنچه که حق تعالی ترا تأیید کرده توسط آن از قوت متخیله، و آنچه که می‌دانی از فکر خوب. و هر گاه نفس از کسب خود خورد شیرینی عطا و جود نمی‌یابد و از آن کسانی می‌شود که از تحت خود می‌خورند، و مرد باید که از فوق خود خورد. چنانچه می‌فرماید: «و لو أنهم اقاموا التوراة و الانجیل و ما أنزل الیهم من ربهم لاکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم[۲۵]».

و بدان ای دوست من که بدرستی که وراثت کامل آن است که همه جانبه باشد، نه آن که از بعض جوانب باشد و از بعضی دیگر نباشد. و از اینجاست که فرمرده است: «العلماء ورثة الانبیاء».

و عاقل را سزاوار است که جهد کند که وارثی همه‌جانبه باشد و در همت او نقصان نباشد.

و دوست من می‌داند که حسن لطیفهٔ انسانی ــ یعنی روح انسان ــ

---

۲۴. عصر (۱۰۳)/۳

۲۵. مائده (۵)/۷۰

به احتمال اوست معارف الهیه را، و قبح آن به ضد این است.

و بلند همت را سزاوار است که روزگار را در معرفت محدثات از دست ندهد آن‌چنان که حظ او از خداوندش فوت شود. و هم سزاوار است که عاقل نفسش را به سلطان فکر نسپارد؛ چرا که جایگاه فکر معلوم [است] و حق تعالی چنین نیست، و بدرستی که علم به خدا خلاف علم به وجود خدا است. ۵

و عقول حق تعالی را از حیثیت موجودیت و صفات سلبیه‌اش می‌شناسند نه از حیثیت صفات اثباتیه، و این خلاف [قول] بعض از عقلا و متکلمین است به‌جز ابوحامد که او در این قول با ماست، و بزرگ است حق تعالی از آن که عقل بشناسد او را به فکر و نظر. و بر عاقل واجب است که‌قلبش را ــ آنگاه که حق تعالی را به مشاهده بشناسد ــ از فکر خالی کند. ۱۰

و بلند همت را سزاوار است که حین مشاهدهٔ حق تعالی از عالم خیال تلقین نگیرد که آن تلقین انواری است متجسد که دلالت دارد بر معانی نهانی؛ و بدرستی که خیال معانی عقلی را در قوالب حسی انزال می‌کند. مانند علم در صورت لبن، و قرآن در صورت جبل، و دین در صورت قید و بند. ۱۵

و عالی همت را سزاوار است که تعلیم‌کنندهٔ او مؤنث نباشد تا به اخذ از نفس کلی متعلق نگردد همچنان که سزاوار است که به‌اخذ از فقیر تعلق نگیرد، چرا که هرچه که کمال ندارد الا به احتیاج با غیری، پس او فقیر است، و این حال جمیع ماسوی‌الله است. پس بکوش تا علم را اخذ نکنی مگر از حق تعالی بطریق کشف و مشاهده. پس بدرستی که به نزد محققین مؤثری نیست جز خدای تعالی. پس آنان اخذ نمی‌کنند مگر از حق، و توفیق نیافته‌اند اهل‌الله مگر به وصول به عین‌الیقین و فناء از علم‌الیقین. ۲۰ ۲۵

و بدان و آگاه باش که بدرستی که اهل فکر هرگاه که به نهایت فکر می‌رسند، فکرشان آنان را به مقلدی مصمم می‌رساند و بدرستی

که امری عظیم آن است که فکر در آن توقف کند و تا وقتی فکر موجود است پس بدرستی که محال است که عقل اطمینان پیدا کند و آرام گیرد. و عقول را حدی است که در آن می‌ماند از حیثیت قوتشان در تصرف فکر، و همچنان عقول را صفت قبول است آنچه را که حق‌تعالی ۵ می‌بخشد. پس عاقل را سزاوار است که خود را در معرض جود قرار دهد و اسیر باقی نماند در قید و بند نظر خود و کسب خود.

و بدرستی که اخبار کرد مرا آن که موثق است از برادران تو، و بر تو نیتی نیکو دارد که دیده است ترا آن روز که می‌گریستی، پس از تو سبب گریهٔ ترا پرسیده بود، و او را گفته بودی که سبب گریهٔ من ۱۰ مسأله[ای] است که از سی سال قبل به آن عقیده دارم. [و از این مسأله] برمن‌مبین‌شد به‌دلیلی‌روشن‌که هرآینه أمر حقیقتی بخلاف آن است که به نزدیك من بوده. پس بگریستی و گفتی که آنچه بر من مبین شد لازم است که مثل اول باشد. و این‌قول‌تو است. و از محالات است که عارف به مرتبهٔ عقل و فکر آرام گردد یا راحت بیند خاصه ۱۵ در معرفت حق تعالی. و از محالات است که معرفت یابی به ماهیت حق بطریق نظر. پس از چیست که در این ورطه افتاده‌ای، و داخل نمی‌شوی به طریق ریاضات و مجاهدات و خلوات، که رسول صلی‌الله‌علیه و آله وسلم شرع قرار داده است آنها را، تا برسی به آنچه که یافته است آن را کسی که حق تعالی در حق او فرموده است: «عبداً من ۲۰ عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدناً علماً[۲۶]». و تو آن کسی که باید قرار دهی خود را در معرض این خطهٔ شریف و مرتبهٔ بسیار بلند.

و بدان ای دوست من! هرآینه جمیع موجودات نزدیك سبب است و این سبب مانند آن موجود، محدث است، پس آن موجود را دو وجه ۲۵ می‌باشد: وجهی آن است که نظر می‌کند به سببش، و وجهی دیگر که نظر می‌کند به موجدش، و آن حق تعالی [است]. پس جمیع مردم

۲۶. کهف (۱۸)/٦٤

نظر می‌کنند به وجوه اسباب خود، و حکما و فلاسفه [نیز همچنین]، مگر محققین از اهل الله مثل انبیا و اولیا و ملائکه علیهم السلام، که همراه با معرفت به سبب، نظر می‌کنند از وجه دیگر به موجد خود. و از آنهاست که نظر کرده است به حق تعالی از وجه سبب، نه از وجه خود، و گفته است: «حدثنی قلبی عن ربی». و دیگری گفت: «حدثنی ربی». و به این اشارت کرده است هم‌صحبت عارفم که: علم خود را از رسوم مرده گرفته‌اید، و ما علم خود را از حیی اخذ کردیم که او را مرگ نیست. و هر آن که وجودش از غیر مستفاد گردد، حکمش به نزد ما حکم معدوم است. و برای عارف پناهی غیر از حق تعالی نیست.

و سپس بدان ای دوست من! هرآینه حق تعالی واحد و أحد است و برای قرب به او ما را وجوهی بسیار است، پس حذرکن از موارد الهی و تجلیاتش، که از این قبیل باشد؛ چرا که حق نیست از بودن، به این که رب است حکمش مثل حکم او مقتدر[۲۷]. و نیست حکمش از حیث آن که رحیم است مثل حکمش از حیث آن که منتقم است، و همچنین است در دیگر اسماء.

و هرآینه بدان که وجه الهی ــ که اوست الله ــ اسمی است جمیع أسماء را. مثل رب و قدیر و شکور. و جمیع این اسماء مثل ذات‌جامعه است که در آنهاست صفات. پس اسم «الله» تمام اسماء را فرا می‌گیرد. پس به وقت مشاهده متحفظ باش؛ زیرا تو مطلقاً «الله» را نمی‌توانی مشاهده کردن آنگاه که مناجات کند با تو با اسم الله. پس نظر کن به آن‌چه که با تو مناجات می‌کند، و نظر کن به مقامی که اقتضا می‌کند این مناجات یا این مشاهده را، و نظر کن که کدام اسم از اسماء الهیه را می‌بینی، پس آن، آن اسم است که تو را خطاب کرده یا تو آن را مشاهده کرده‌ای. و همین است که از آن تعبیر

۲۷. متن عربی: فاحذر عن الموارد الالهیات و تجلیاتها من هذا الفصل فلیس الحق من کونه رباً عندك حکمه کحکمه من کونه مهیمنا.

کرده‌اند به تحول در صورت. مثل کسی که غرق شده باشد و گوید: یا الله. پس معنایش «غیاث» یا «منجی» یا «منقذ» است. و چون بیماری گوید: یا الله؛ پس معنایش «شافی» یا «معافی» و مانند این باشد. و قول من از تحول در صورت آن است که در صحیح مسلم‌روایت شده است که: «الباریء تعالی یتجلی فینکر و یتعوذ منه[۲۸] فیتحول لهم فی‌الصورة التی عرفوه فیها فیقرون بعد الانکار». و همین است معنی مشاهده و مناجات و مخاطبات ربانیه.

و عاقل را سزاوار آن است که از علوم آن طلبد که با آن ذاتش کامل گردد و با آن به هر جایی که خواهد منتقل شود، و این نیست مگر علم به حق تعالی از حیثیت مشاهده. پس علم تو به طبابت، ترا در عالم درد و الم بکار آید و چون به عالم بی‌دردی منتقل شوی آیا کسی را با این علم مداوا توانی کرد؟ پس عاقل نمی‌کوشد در راهی که او را خیری از آن راه حاصل نمی‌شود. و اگر اخذ کند این علم را از طریق فیض مانند طب انبیا، پس او را نمی‌ماند و باید طالب علم بالله شود.

و همین‌طور است علم و معرفت به هندسه، چرا که به آن محتاجی فقط در عالم مساحت، و چون از این جهان انتقال کنی، آن علم را در عالم خودش می‌گذاری، و نفس تو ساذج می‌ماند و هیچ چیز پیش آن نیست. و همین‌طور است اشتغال به علومی که نفس آنها را ترک می‌کند آنگاه منتقل شود به عالم آخرت.

و عاقل را سزاوار است که اخذ نکند از این علوم، مگر آن مقدار که به آن محتاج است. و باید که جهد کند در تحصیل آنچه که منتقل شود با او، و این علوم نیست مگر دو علم خاص: علم بالله و علم به مواطن آخرت، و آنچه که مقتضی مقامات این دو علم است، تا بتواند در آنجا مشی کند همچنان که مشی می‌کند در منزل خودش، پس لازم است تا هیچ چیزی را انکار نکند. پس هرآینه اگر چنین کند او از

۲۸. اساس: فینکر و یتعود فیتحول

اهل عرفان است نه از اهل جاهلان. و آن مواطن، مواطن تمییز است نه مواطن امتزاج، که سبب خطا گردد، و پاك می‌شود آنگاه که این مقام را تحصیل کرد، و می‌شود از طایفه‌ای که چون حق بر آنها تجلی کرد، گفتند: به خدا پناه می‌بریم از تو، تو رب و خدای ما نیستی. و آنگاه که حق به طرف آنان به صورتی آمد که او را می‌شناختند، به حقانیت او اقرار می‌کنند. ۵

پس سزاوار است عاقل‌را که‌کشف غطا کند از این دو علم بطریق ریاضت و مجاهدت و خلوت بطریقهٔ معهود.

اراده کردم که خلوت و شروط آن و تجلیات حادث در آن [را] ذکر کنم، ولیکن منع کرد مرا از این، وقت. و غرض من از وقت، علماء السوءاند، آنان که منکراند آنچه را که نسبت به‌آن جاهل‌اند، و حبس آنان در حصن جهالت، به سبب تعصب و تظاهر و حب جاه و مال است که اقرار به حق نمی‌کنند و تسلیم به آن نمی‌شوند[۲۹]. ۱۰

[این است آخر رساله، والله ولی الکفایة و الحمد له اولا و آخراً و باطناً و ظاهراً، والصلاة علی نبیه شاکراً و ذاکراً.] ۱۵

---

۲۹. متن عربی: و قیدهم التعصب و حب‌الظهور والریاسة عن الاذعان للحق والتسلیم له ان لم یکن الایمان

تعلیقات

۱. حلیة الابدال

۳/۵ لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك

حدیث نبوی است. سیوطی در جامع‌الصغیر ۵۹/۱ آورده است: «اللهم انی اعوذ برضاك من سخطك و اعوذ بمعافاتك من عقوبتك و اعوذ بك منك لاأحصی ثناء علیك أنت کما اثنیت علی نفسك.»

صوفیه معتقدند که چون بنده در بحر معرفت حق مستغرق گردد و از خود فانی شود و رسوم و آثار بشری را بدور ریزد بیانش قطع گردد و ثناء نتواند گفتن، و بقول سعدالدین حمویه «چون منْ نیستم و هستی تراست ثنای تو هم تو گوی». المصباح فی‌التصوف ۷۹، نیز رك: ترجمهٔ رسالهٔقشیریه۵۴۴.

۵/۶ در منزل أبی میة به طائف

از أبی میة اطلاعی در کتب رجال نیافتم. همان طور که از مقدمهٔ رسالهٔ حلیة الابدال برمی‌آید ابن عربی در سال ۶۳۶ در طائف به منزل او بوده و در همین شهر به خواهش ابوعبدالله محمدبن خالد صدفی تلمسانی و همسفر خود ــ عبداللهبن بدر حبشی ــ رسالهٔ مذکور را تألیف کرده است. لازم به یادآوری است که تألیف این کتاب پس از اتمام تألیف فتوحات مکیه بوده‌است. رك: عثمان یحیی، تصحیح فتوحات مکیه، سفر اول، مصر ۱۳۹۲، ص ۲۸.

۵/۷ عبداللهبن عباس پسر عم رسول (ص)

وی از اصحاب رسول بوده و در علوم قرآنی به نــام مفسر و در علم حدیث به نــام محدث شناخته می‌شود. نیز وی در فتوح اسلامی مانند فتح مصر و مغرب و جرجــان و طبرستان و قسطنطنیه شرکت داشته و در زمان خلافت

علی (ع) والی بصره بوده که پس از یك سال بصره را ترك کرده و به طائف آمده و در همانجا به سال ۶۸ هجری درگذشته است.

وی در طائف مجالس تفسیر قرآن برگزار می‌کرده و آراء او از نخستین آراء تفسیری بشمار می‌رود. برای اطلاع از احوال او رجوع کنید به أبی نعیم، حلیة الاولیاء ۳۱۴/۱ و ابن سعد، طبقات ۱۱۹/۲. آثار او عبارتند از غریب القرآن، اللغات فی‌القرآن، خواص بعض الادعیه، حدیث معراج، مسائل نافع‌بن الازرق خارجی و قصیده‌ای در مدح خلفای راشدین. آنچه به نام تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس به نام او چاپ شده، متضمن نصوصی است از ابن عباس دربارهٔ قرآن کریم که توسط مجدالدین‌بن یعقوب فیروزآبادی (م ۸۱۷) جمع شده است. برای اطلاع از آثار او رجوع کنید به: سزگین، تاریخ التراث العربی ۴۵/۱.

۱۹/۲ هر آن که کرد تمنا منازل ابدال

مرحوم نفیسی در حاشیه این صفحه از نسخه نوشته است: «قطعهٔ باباافضل که در هیچ نسخه دیده نشده». اما نامبرده در رباعیات باباافضل در صفحات ۴۵ـ۵۰ که از غزلها و قطعه‌های موجود و مستند باباافضل یاد کرده ازین قطعه سخن نگفته است. به گمان نگارنده نفیسی دلیلی در انتساب این قطعه به باباافضل نداشته است و آن طور که مترجم نوشته است: «و در این حال به حسب آن گفتیم» و سپس قطعهٔ مذکور را می‌آورد. همان‌طور که گفتیم ترجمهٔ این رساله از سده هشتم هجری است ولی قطعهٔ مذکور از مترجم‌است در صورتی که مترجم رساله باباافضل باشد قول سعید نفیسی درست است، و در این که ترجمهٔ فارسی این رساله از باباافضل باشد نه‌تنها مستندی در دست نیست بلکه از نظرگاه زبان و سبك نویسندگی میان ترجمهٔ حلیة الابدال و دیگر آثار باباافضل قرابت و شباهتی وجود ندارد.

باری مترجم قطعهٔ مزبور را در ترجمهٔ این ابیات ابن عربی آورده است: (حلیةالابدال، متن عربی، ص ۱۰)

یا من اراد منازل الابدال	من غیر قصد منه للاعمال
لاتطمئن بها فلست من اهلها	ان لم تزاحمهم علی الاحوال
واصمت بقلبك واعتزل عن‌کل‌من	ید نیك من غیر الحبیب الوالی
فاذا سهرت وجعت نلت مقامهم	و صحبتهم فی الحال والترحال
بیت الولایة قسمت ارکانه	ساداتنا فیه من‌الابدال
مابین صمت و اعتزال دائم	والجوع والسهر النزیه العالی

۲. رسالة الغوثیة

۲۳/۵ **درویشانی که معرفت به زبان تازی ندارند منتفع شوند.**
از ۶۵۰ تا ۹۰۰ هجری مشایخ دانشمند فارسی‌زبان کوشیدند که بسیاری از نگاشته‌های عربی عرفانی را فارسی کنند و بدینوسیله به گسترهٔ ادب و معارف عرفانی بیفزایند. نهضت ترجمهٔ آثار و مؤلفات عرفانی را در میان سالهای ۶۵۰ تا ۹۰۰ هجری باید تتبع کرد و تأثیر این حرکت را بر مترجمان بیرون از قلمرو خانقاه جست‌وجو کرد زیرا مترجمان عارف در ترجمهٔ آثار و نگاشته‌های عربی شیوه‌هایی متعدد و گونه‌گونی داشته‌اند که بعضی از آنها را می‌توان با دقیقترین ترجمه‌های امروز قیاس کرد، باری همین نکته را که مترجم غوثیه یاد کرده یکی از دلایلی است که می‌توان او را ــ حسن گیلانی را ــ از مردمان سدهٔ نهم هجری بدانیم. نیز مقدمهٔ مصحح را بنگرید.

۲۳/۷ **شطح**
شطح در لغت به معنی حرکت است و در اصطلاح «سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نبود اما حالی که آن سخن نتیجه آن حال است بحق باشد»، اروپائیان آن را معادل پارادکسهای ملهم (Paradoxes Inspires) دانسته‌اند. به عبارت دیگر شطح سخنی است که از غلبهٔ وجد و حال و قوت سکر از زبان سالك عارف بدر می‌آید. مشایخ صوفیه در مورد سخنان شطح‌آمیز اختلاف دارند، بعضی آنها را می‌پذیرند و تأویل می‌کنند و بعضی رد و انکار می‌کنند. عده‌ای نیز در مورد آن معطل‌اند و قبول و رد شطح را لازم نمی‌دانند. مخالفان تصوف شطح را «کفر محض و الحاد صرف» دانسته‌اند. در تاریخ تصوف، خود محققان از صوفیان به تعریف شطح و نمونه‌آوری و تأویل آنها پرداخته‌اند. ابونصر سراج در اللمع، روزبهان بقلی در شرح شطحیات، و داراشکوه در حسنات العارفین، و باخرزی در اوراد الاحباب و دیگر صوفیه به تفصیل شطح را تعریف و عناصر آن را نشان داده‌اند و نمونه‌های آن را تأویل کرده‌اند. رجوع کنید به: اوراد الاحباب ۵۹/۲، اللمع ۳۷۵، الاثنا عشریهٔ حر عاملی ۱۸۰، آداب المریدین سهروردی ۸۵، مناهج الطالبین بخاری ۲۰۲ و دیگر منابع عرفانی و غیر عرفانی. نگارندهٔ این سطور در شش دفتر شطحیات صوفیه را فراهم آورده و به نقد و بررسی آراء صوفیه در این خصوص پرداخته است، امید است که روزی به چاپ آن نائل آید. نیز رك: کربن، شطح، ترجمهٔ سیمین‌دخت جهان‌پناه، آینده، سال نهم ص ۵۰۹ به بعد. لازم به یادآوری است که

شطحیات صوفیه مراتب گوناگون دارد گاهی خیلی تند است مانند این بیت قرةالعین:

گر تو گویی که خدایم من ازین درغضب آیم
پرده برداشته مپسند به خود ننگ خدایی

و گاهی ملایم است مانند همین رسالهٔ غوثیه که محادثهٔ مؤلف را با حق‌تعالی می‌رساند.

۲۳/۹ معارف این طایفه حالی است نه قالی

حالی: حال + ی نسبت / قالی: قال + ی نسبت.

۲۳/۱۲ آهن سرد کوفتن

کاری بیهوده کردن. مولوی گوید: ای محدث از خطاب و از خطوب / درگذشتم آهن سردی مکوب / نظامی‌گوید: گر آهن‌دل بود منشینْ و برگرد/ خبر ده تا نکوبم آهن سرد.

۲۴/۱ أنا عند المنکسرة قلوبهم

حدیث قدسی است. بنابر روایتی موسی (ع) از حق تعالی پرسید که ترا در کجا طلبم؟ فرمود: من در دلهای شکسته‌ام. الهی أین اطلبك؟ قال الله تعالی: أنا عند المنکسرة قلوبهم.

۲۴/۱۴ من عرف نفسه فقد عرف ربه

اندیشهٔ خودشناسی به فرزانگان یونانی و هندی می‌رسد، اما مدار خود-شناسی که در تمدن اسلامی بر آن تأکید شده است گام‌نخست در خداشناسی است. نمونهٔ عالیِ این سخن همین عبارت است که بعضی آن را حدیث نبوی و برخی حدیث موضوع و عده‌ای نیز آن را از سخنان علی (ع) می‌دانند. رك: مجمع البحرین ۱۵۳، غرر و درر آمدی ۱۹۴/۴ شرح نهج‌البلاغه ابنْ ابی الحدید ۵۴۷/۴.

۲۴/۲۱ تا آدمی از مراتب جمادی و نباتی و حیوانی بیرون نیاید...

این سخنْ مترجم ناظر به این ابیات مثنوی دفتر ۳ بیت ۳۹۰۱ است:

از جمادی مردم و نامی شدم — وز نما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه‌ترسم کی ز مردن کم‌شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم از ملایك پر و سر
وز ملك هم بایدم جستن ز جو — کل شیء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك قربان شوم — آنچ اندر وهم ناید آن شوم

۲۴/۲۳ مشروقهٔ آفتاب

مشروقه به فتح اول به معنی محل تافتن و تابیدن است. مشروقهٔ آفتاب: آفتاب‌گاه، برآمد نگاه آفتاب.

۲۵/۱ هفتاد هزار حجاب

مسألهٔ حجاب و حجبات که به نزد عارف هم نورانی است و هم ظلمانی، از اهم نکات در جهان‌بینی و روش شناخت صوفی، و نیز سیر و سلوك اوست. این مسأله را صوفیان مستند به حدیثی موضوعی کرده‌اند به این صورت: ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لوکشفها لاحترقت سبحات‌الوجهه ما انتهی الیه بصره. حدیث مذکور در فیض القدیر ش ۱۸۳۱ آمده است و عامه و خاصه بدان استناد کرده‌اند ر. ك: وافی فیض ۸۹/۱، مرصادالعباد ۱۰۱، تمهیدات عین‌القضاة ۱۰۲، کلیات شمس ب ۱۷۲۹۰.

باری همچنان که گفتیم، صوفیه هر موردی را ــ چه روحانی و چه جسمانی، چه نورانی و چه ظلمانی ــ از جملهٔ حجب راه می‌دانند تا جایی که تجلی عظمت و کبریایی حق را بر سالك حجاب احدیت حق می‌دانند مرسالك را. ر. ك: ابرقوهی، مجمع‌البحرین ۲۲۱، و شیخ علاء‌الدوله سمنانی می‌نویسد: «حجاب حجاب است اگر اطلس و حریر است یا گلیم‌سیاه. و بدرستی که حضرت مصطفی (ص) فرموده: ان لله سبعین الف حجاب... خداوند را جل ذکره هفتاد هزار حجاب است از نور و ظلمت که بنده به واسطهٔ آن حجبات از حق باز مانده، گشتن بر آن همه واجب است طالبان کمال را، و برداشتن حجابهای ظلمانی آسانتر است بر سالك از برداشتن حجابهای نورانی». العروة لاهل الخلوة والجلوة ۳۲۲.

۲۵/۷ عباراتنا شتا وحسنك واحد

از امثال سائر عرب است که در ادب فارسی نیز رواج تام دارد. رك: امثال و حکم ۱۰۸۹ و یك لنگهٔ بیت زیر را می‌نمایاند:

عباراتنا شتی و حسنك واحد — و کل الی ذاك الجمال یشیر

۲۵/۱۴ مدرکات باطنی پنجگانه

مدرکات روح انسانی ده است و پنج آن مدرکات ظاهری است مانند حاسهٔ بصر و سمع و شم و ذوق و لمس که متعلقات عالم شهادت را درك می‌کنند. و پنج دیگر که عالم ملکوت و عالم غیب را درمی‌یابند عبارتند از عقل و دل و سر و روح و خفی. رك: تاج‌الدین اشنوی، مجموعهٔ آثار فارسی، رسالهٔ سؤال و جواب که بحثی مستوفی در خصوص این مدرکات دارد. نیز رك: نجم دایه، مرصادالعباد ۱۱۶ـ۱۱۷.

۲۶ر۴ جامع‌الکلم

از جمله نگاشته‌های مترجم رسالهٔ غوثیه یعنی حسن گیلانی است. رك: به مقدمهٔ ما در همین مجموعه.

۲۶/۱۸ و بیشتر خرق عادات درین مقام پدید آید

مترجم اشراف بر خواطر، عبور بر آب و آتش، و طی زمین را از جملهٔ کرامات گرفته است و گفته: «این قسم کرامات را اعتباری چنان نباشد، زیرا که مر اهل ایمان و غیر اهل‌ایمان را نیز باشد».

سخن مترجم را صاحب غوثیه نیز تکرار می‌کند. این نکته و نیز اسناد دیگر نشان‌می‌دهد که مشایخ‌صوفیه برغم سالکان و مناقب‌نویسان خیال‌پرداز و لوده و ساده از عنوان‌کردن خرق عادات و کرامات غیرطبیعی و ناباورانه احتراز می‌کرده‌اند. مسألهٔ کرامات و تاریخ آن و نگرش صوفیان دیده‌ور به آن، و نیز طبقه‌بندی انواع آن در تاریخ تصوف اسلامی امری ضرور است، زیرا از همان اوان نخست صوفیان بینشمند بر هوا رفتن را کاری مگسانه و بر آب‌رفتن را عملی خسانه می‌دانستند و دل بدست‌آوردن را ـ که منبع تجلیات عاشقانه الهی و مرکز عواطف انسانی و خانهٔ گوشتین حق‌تعالی است ـ امری سترگ و از هر کرامتی شگرفتر می‌شمردند. باری با آن که متفکران صوفیه حدود و رسومی برای شناخت کرامت از خرافه عنوان کرده‌اند و در کتابهای چون اللمع و رسالهٔ قشیریه و عوارف المعارف سهروردی و آثار ابن عربی و مقدمهٔ نفحات‌الانس جامی ـ که برگرفته از عوارف سهروردی است ـ بازشناسانیده‌اند، ولی مناقب‌نویسان و مقامات‌نویسان و برخی‌از تذکره‌نویسان ـ که احوال‌و اقوال صوفیه‌را نگاشته‌اند ـ برای پیران و مشایخ خود کراماتی ناباورانه نسبت داده‌اند و این آثار را که از سدهٔ ششم شروع می‌شود و تا سده‌های متأخر می‌رسد، اگر از این دیدگاه بررسی کنیم حتی در تحریرها و نسخه‌های مختلف آن با خرافه‌های بیشتری به نام خرق عادات مشایخ صوفیه برمی‌خوریم که بدون تردید سیمای عینی و کارهای شگرف آنان را همچون نکوهشی در لباس ستایش پوشانیده است. این نکته نیز گفتنی است که بسیاری از صوفیهٔ دیده‌ور از همان روزگار کهن و دیرینه به رد این‌گونه خرافه‌ها پرداخته‌اند و آنها را استدراج و شعبده خوانده‌اند. بهترین منتقد این خرافه‌ها سلطان ولد فرزند مولانا جلال‌الدین بلخی است که در معارف خود به طرد آنها توصیه کرده است.

۲۶/۲۳ دجال

دجال با تشدید جیم تلبیس‌کننده و فریبنده و دروغگو را گویند و لقب

مسیح کذاب است که به پندار مسلمانان در آخر زمان ظاهر می‌شود و دعوی الهیت می‌کند. و به عقیدهٔ شیعیان پیش از ظهور امـــام زمان (ع) ظاهر می‌گردد و جهان فاسد را فاسدتر می‌نماید تا آن که آن حضرت ظهور می‌کند و با او به مقابله می‌پردازد و نابودش می‌کند. برخی از عارفان تأویل‌گرا دجال را سمبول و نمایه جهل و نادانی و ظلمت می‌دانند.

۲۷/۱ **و متخلق به اخلاق الله گردند**

ترجمهٔ این حدیث نبوی است. تخلقوا باخلاق الله. بنگرید به تعلیقه پس از ایـــن.

۲۷/۹ **تخلقوا باخلاق الله**

بعضی از صوفیه روایت مزبور را به عنوان حدیث نبوی نقل می‌کنند مانند مؤلف همین رساله و بعضی مانند غزالی در احیاء علوم الدین ۲۱۸/۴ قائل آن را نام نبرده‌اند. بعضی نیز که وارد بحث تخلق به صفات و ذات شده‌اند و تخلق به ذات را رد کرده‌اند آن خبر را به صورت تخلقوا بصفات الله آورده‌اند. رك. تمهیدات عین‌القضاة ۲۳۳ غزالی در المقصد الاسنی ۱۵ــ ۱۶ــ حدیث را شرح کرده و نیز ر. ك. انواریه هروی ۱۶۸ فیه مافیه ۳۱۳ مؤیدالدین جندی در نفحه الروح ص ۵۴ می‌نویسد: «و اسماء توفیقی... در صحیح نود و نه آمده است... هرکـــه در اخلاق خود بـــه معنی تخلقوا باخلاق الله هر صد را به شمار تنزیل کند و به همین تخلق کند و متحقق گردد به بهشت تحقق رسد».

۲۷/۱۲ **رؤیت و مشاهده پدید آید.**

رؤیت در اصطلاح صوفیه یعنی دیدن حق‌تعالی بـــه چشم دل. در خصوص رؤیت متکلمان فرق مختلف اسلامی اختلاف کرده‌اند. خود صوفیه نیز نظری یکسان ندارند. صوفیهٔ متقدم رؤیت به ابصار را در بهشت اثبات می‌کنند چنان‌که ابونجیب سهروردی در آداب‌المریدین ص۴۹ می‌نویسد: «و صوفیه اجماع کردند روا بودن رؤیت خدای را تعالی در بهشت به ابصار. و آنچه نفی است در قرآن ادراك ابصار از بهر آن است که ادراك موجب کیفیت و احاطت است فاما رؤیت نه چنین باشد و پیغمبر (ص) گفت: انکم سترون ربکم یوم‌القیامة کما ترون القمر لیلة البدر لاتضامون فی رؤیته».

باری به‌طور عموم اهل سنت و مشایخ صوفیه ــ که بیشترینهٔ آنها در فروع از آن طایفه‌اند ــ رؤیت حق را به بصر ظاهر و یا بصر باطن اثبات می‌کنند. و مستندشان آیهٔ کریمهٔ «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» است و حدیث «سترون ربکم... الخ».

و اما گروه دیگر که اهل ظاهر از امامیه نیز شامل ایشان‌اند، رؤیت به بصر را ناممکن می‌دانند و استناد می‌کنند به کریمهٔ «لاتدرکه الابصار»، و آیهٔ «لن‌ترانی»، و دلیل می‌آورند که وقتی ذاتی به بصر آید آن ذات باید در جهت قرار گیرد درحالی‌که خداوند از جهت منزه است.

اختلاف متکلمان در مسألهٔ رؤیت از روایات متناقض مربوط‌به معراج رسول (ص) پیدا شده است. چنانچه نقل می‌کنند کـه رسول (ص) گفت: «رأیت ربی عزوجل لیلة الاسراء بعینی فقربنی الی سند العرش و تدلت لی قنطرة من‌العرش». کشف‌الاسرار وعدة الابرار ۴۹۳/۵. و به خلاف آن عده آورده‌اند که رسول گفت: «در شب معراج خدا را به دیدهٔ دل دیدم نه به دیدهٔ سر». حیاة‌القلوب ۲/۲۷۰. و از عایشه نیز منقول است که: هرکس که بگوید کـه شب معراج پیغمبر خدای را دیـده، دروغگو باشد. و همو دربارهٔ معراج گفته است: «ما فقد جسد رسول‌الله ولکن‌الله اسری بروحه». السیرة النبویة ۲/۴۰.

چنان که ملاحظه می‌فرمایید رؤیت حق به بصر توسط روایات مزبور تأیید و نفی می‌شود، و همین تناقض و نیز مشکلهٔ تأویل آیات متشابه قرآن کریم در این خصوص اسباب اختلاف در دریافت ارباب ملل و نحل را پیش کشیده است.

بیشترینهٔ مشایخ صوفیه به استناد کریمهٔ «لقد رأی من آیات ربه الکبری» رؤیت آیات کبری و مظاهر جمال و جلال و... به بصر را تأیید می‌کنند. و روایاتی و اقوالی که در خصوص رؤیت باری‌تعالی دارند رؤیت ذات نیست بلکه رؤیت صفات و افعال حق است و مظاهر او تعالی که نص تنزیل و روایات آحاد و مکرر عرفانی مؤید آن است.

این‌گونه رؤیت با رؤیتی که محققان اهل باطن از امامیه عنوان می‌کنند یکی است چنانچه از امیـر مؤمنان (ع) آمده است کـه «جاء حبرالی امیر المؤمنین (ع) فقال: یا امیرالمؤمنین هل رأیت ربك حین عبدته؟ قال: ویلك ما کنت اعبدرباً لم اره. قال: و کیف رأیته؟ قال: ویلك لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار و لکن رأتـه القلوب بحقائق الایمان». مرآة العقول ۳۳۷/۱.

گفتنی است که در بحث رؤیت در میان متکلمان و مفسران دقایقی نازك در فقه اللغهٔ واژه‌های رؤیت و نظر هست کـه ما این بحث را در تعلیقات العروة لاهل الخلوة و الجلوة ص ۵۵۲ و آداب المریدین سهروردی ص ۳۱۷ـ۳۱۹ کرده‌ایم و مراجع آن را نیـز در همانجا نشان داده‌ایم. علاوه‌بر منابع مزبور بنگرید به: حیاة‌القلوب ۲/۲۷۰، صحیح مسلم، کتاب الایمان باب هل رأی النبی (ص) ربه لیلة الاسراء؟، مناهج الطالبین ۲۵۹، شرح التعرف ۴۰۱/۱، توضیح‌الملـل ۱۲۸/۱، مقـالات الاسلامیین ۱۱۲،

تفسیر کبیر رازی ۱۳/۲۴.

۲۸/۵ به خلاف حق دعوی أناالحق کند

مترجم رساله مخالف با شطحیات عریان است و سخنانی از دست سخن حلاج را استقبال نمی‌کند. این نظری تازه دربارهٔ اناالحق‌گویی نیست، پیش از او بسیاری از مشایخ این‌سخن حلاج را رد کرده‌اند و عده‌ای‌هم پذیرفته‌اند. اما ابوالقاسم قشیری معتقد بود که «اگر (حلاج) مقبول بود بـه رد خلق مردود نگردد و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نگردد» ر. ك: تذکره الاولیاء عطار ص ۵۸۳، چهل مجلس سمنانی، مجلس نوزدهم، واللمع فی التصوف ۳۷۵.

۲۸/۹ و از این‌گونه غلطها بسیار افتد

در تاریخ تصوف اسلامی بنابر پسندهای خانقاهی و یافته‌هـای خانقاهیان مسائلی مطرح بوده است که عده‌ای از مشایخ آنها را نمی‌پذیرفته‌اند و از جملهٔ غلطهای سالکان طریقت می‌شمرده‌اند. مثلا ابی‌نصر سراج در اللمع ص ۴۲۰ به بعد می‌گوید: آنان که ولایت را بر نبوت افضل دانسته‌اند در خطااند و این نکته از غلطهای آنـان است. نیز رجوع شود به هجویری، کشف‌المحجوب ص ۳۰۳. درحالی‌که همین نکته را ــ یعنی ترجیح و فضل ولایت بر نبوت را ــ اسفراینی و اصحاب او مانـنـد جبرئیل خرم‌آبادی و علاءالدوله سمنانی و میر سیدعلـی همدانـی و نیز مبتدع آن سخن یعنی سعدالدین حمویه تأویل و تـأیید می‌کنند. ر. ك: چهل مجلس سمنانی و تعلیقات بنده بر همان کتاب، و نیز کاشف‌الاسرار اسفراینی ۵۴. به این صورت در تاریـخ تصوف بابی به نـام غلطات صوفیه عنوان می‌شود کـه بررسی و طبقه‌بندی انواع آن از نظر شناخت جهان‌بینی صوفیه بسیار مهم است. اما نوعی از غلط را که در این رساله یاد شده از جمله غلطاتی است که در وجد و کشف روی می‌دهد به‌طوری که هنگام واقعه یا کشف، مثلا حق را در صورتی خاص می‌بینند و نسبت ذاتی به این تصور می‌دهند یا امثال این، که به نظر صوفیان این غلطها بسیار خطرناك است؛ زیرا سالك را معطل می‌کند و از سیر و روش می‌اندازد و بیم افتادن او در وادی بدعت و انحراف نیز هست. در این زمینه نیز مشایخی که اهل قلم بوده‌اند سخن گفته‌اند و در بسیاری از نگاشته‌هاشان از آن یاد کرده‌اند. از جمله ر. ك: مناهج الطالبین بخاری ص ۲۰۲ به بعد.

۲۹/۱۲ تدکدك

از «دکا» گرفته است از آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف (۷). «فلما تجلی ربه‌للجبل

جعله دکاً و خرموسی صعقاً». به معنی بر بالا شدن. تدکدکت الجبال، أی صارت دکاوات. (منتهی‌الارب)

۲۹/۱۷ لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببه...
حدیث‌قدسی‌است‌که با روایات و وجوه مختلف در کتب حدیث و نگاشته‌های عرفانی و غیره آمده است ر. ک: اتحاف السادة المتقین ۵۶۹/۹. در جامع الصغیر ۲۶۸/۱ می‌خوانیم: ان‌الله تعالی قال من عادی لی ولیاً فقد آذنته بالحرب و با تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضته علیه و مایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصربه و یده التی یبطش بها ورجله التی یمشی بها وان سالنی لا عطینه و ان استعاذنی لا عیذنه و ترددت عن شیء انا فاعله ترددی عن قبض نفس المؤمن یکره الموت و أنا اکره مساءته. نیز ر. ک: فیه مافیه ۳۱۳، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۸۹، اللمع ۸۸، کشف‌المحجوب‌هجویری ۳۹۳، عبهرالعاشقین ۱۰۲، تمهیدات عین‌القضاة ۲۷۱، جواهرالاسرار ۱۴۵، نسایم گلشن ۳۵۳، مشارق الدراری ۶۰۶.

۳۰/۵ جنید می‌گفت: ما فی الوجود سوی الله
روزبهان بقلی از برخی سخنان جنید به نام شطح یاد کرده است ولی این سخن او را متذکر نشده. شرح شطحیات ۱۵۸ـ۱۶۲، و داراشکوه نیز از این شطح جنید سخن نگفته است. عین‌القضاة همدانی در تمهیدات ص ۲۵۶ آن را از معروف کرخی دانسته و به صورت «لیس فی‌الوجود الاالله» آورده است.

۳۰/۷ ابویزید گفت: سبحانی ما اعظم شانی
شطح معروف ابویزید بسطامی است. روزبهان بقلی در شرح شطحیاتش ۸۹ و مولوی در مثنوی ۴۰۱/۲ آن را تفسیر و تأویل کرده‌اند.

۳۰/۸ ابویزید گفت: مافی جبتی سوی‌الله
این عبارت را در بیشترینه، بل در جمیع کتب صوفیه بصراحت از سخنان جنید بغدادی دانسته‌اند و انتساب آن به جنید آن‌قدر شایع بوده که بعضی بدون ذکر نام قائل آن، آن را درکنار شطحیات‌حلاج و بایزید ذکر کرده‌اند. ابرقوهی در مجمع‌البحرین ۳۸۱ می‌نویسد: «و آن که در مقام سیوم باشد مبهوت و مجذوب تواند بود و چنان در سکر بود که سلطان عقل در لگدکوب عشق خرد و مرد کند تا گوید: اناالحق، و باز گوید: سبحانی، و دیگر گوید: ما فی جبتی الاالله».

۳۰/۱۶ **بوعثمان**

مراد سعیدبن اسماعیل حیری رازی معروف بـه ابوعثمان نیشابوری است که عطار در تذکرةالاولیاء ۴۷۵ از او یاد کرده. جامی در نفحات ۸۶ گوید: شاگرد شاه شجاع کرمانی و همصحبت معاذ رازی بوده و استاد نیشابوریان است و به سال ۲۹۸ درگذشته است. نیز ر. ك: سلمی، طبقات الصوفیه ۱۷۰.

۳۱/۶ **حسین منصور از اینجا می‌گفت: بینی و بینك... الخ**

یك بیت از غزل بسیار مشهور حلاج است که در جامع منصور بغداد انشاد کرده بوده. می‌گویند: پیش از انشاد غزل مذکور مردم را مخاطب قرار داده بود و می‌گفت: ای مردم آیا قتل کسی که نماز می‌گزارد و روزه می‌دارد و قرآن می‌خواند مباح است؟ مردم از شنیدن سخنان او می‌گریستند و او این ابیات را می‌خواند:

أأنت أم أنـا هـذا فـی الهیـن — حـاشاك حـاشاك من اثبات اثنین
هـویـة لـك فـی لائیتـی ابـداً — کل علـی الکل تلبیس بـوجهیـن
فأین ذاتك عنـی حیث کنت أری — فقـد، تبیـن ذاتـی حیث لا أیـن
وأیـن وجهك مقصود بناظرتـی — فی باطن القلب أم فی ناظر العین
بینـی و بینك أنـی یـزاحمنـی — فارفع بـأنیك أنیـی مـن البین

پس از انشاد ابیات مذکور او را گفتند: آیا این ابیات را برای ما شرح می‌گویی؟ گفت: کسی بر معنای آنها آگاه نخواهد شد مگر رسول (ص) ر.ك: شرح شطحیات روزبهان، فواتح السبعه میبدی، چاپ شده در حاشیهٔ شرح نهج‌البلاغه لاهیجی، و ریاض‌العارفین هدایت.

۳۲/۲۱ **کی بود ما زما جدا مانده — من و تو رفته و خدا مانده**

بیتی است مشهور از حدیقه سنائی غزنوی ص ۱۱۴ که با دو سه بیت زیر ارتباط معنایی دارد.

دل شده تا بـه آستان خـدای — روح گفته من اینکـم تـو در آی
چون درآمـد به طارم توحیـد — روح و دل ز آستانـه تجریـد
روح بـا حـور همبـری سازد — دل به دیـدار دوست می‌نـازد

۳۳/۱۰ **انه لیغان علی قلبی... الخ**

حدیث نبوی است که اکثر لغویان آن را برای «یغان» شاهد آورده‌اند. ابن اثیر در نهایه ۴۰۳/۳، ذیل ماده «غین» مطابق با هیأت مثبت در این رساله آورده و نوشته است: «الغین: الغیم. أرادما یغشاه من السهو الذی لایخلومنه البشر لان قلبه أبداکان مشغولا بالله تعالی، فان عرض له وقتاً ما عارض

بشری یشغله من أمور الامة والملة و مصالحهما عد ذلك ذنبا و تقصیراً فیفزع الی‌الاستغفار». نیز ر. ك: الاصول العشرة ۸۸، تمهیدات عین‌القضاة ۲۲۰، لوایح منسوب به همو ۱۲۶.

۳۳/۱۹ یا دلیل المتحیرین

بنگرید به تعلیقهٔ پسین.

۳۳/۲۰ ربزدنی تحیراً

یا دلیل المتحیرین رب زدنی تحیراً در کتب عرفانی به عنوان حدیث آمده است. در کشف‌المحجوب هجویری ۳۵۳ و تمهیدات عین‌القضاة این سخن به شبلی نسبت داده شده، و نجم دایه در مرصاد العباد ۳۲۶ آن را از احادیث و ادعیه رسول (ص) برشمرده است.

۳۴/۱۸ من یطع الرسول فقد اطاع‌الله

آیهٔ کریمهٔ ۸۰ از سورهٔ نساء (ع) است که حدیث ذیل به همین مضمون و نزدیك به همان بافت زبانی است: من اطاعنی فقط اطاع‌الله. این حدیث دنباله‌ای دارد به این صورت: و منْ یطع الامیر فقط اطاعنی، که ابن ماجه به‌جای امیر کلمهٔ «امام» گذارده است و از همین جهت، یعنی کلمهٔ امیر و شرایط او حدیث مذکور مورد اختلاف فرق اسلامی است. ر. ك: صحیح مسلم ۱۴۶۶/۳، سنن ابن ماجه ۹۵۴/۲، و العروة سمنانی ۲۹۳.

۳۴/۲۰ و بیان مراتب تجلیات در مجموعهٔ مذکور مکرر.... است

مراد جامع الکلم، یکی از تصنیفات مفصل حسن گیلانی است که در آن از الهیات و نبوات و ولایات و نیز از مقامات و منازل صوفیه و تجلیات اسمائی حق تعالی یاد کرده است و این نگاشته یکی از آثاری است که شناخت ما را از تأثیر آراء ابن عربی در خانقاههای ایران و شرق اسلامی بیشتر و دقیقتر می‌کند. ر. ك: مقدمه نگارنده بر همین مجموعه.

۳۵/۱۷ ساخته‌ام انسان را مطیه و بارگی خود.

مطیه: مرکب، بارگی: مرکب و سواری و بارگیر. ظاهراً بارگی هیأت کهن‌تر بارگیر است و از جهت واژه‌شناسی واژه‌های مشترك و نیز ریشه‌یابی اشکال و صور واژه‌ها در ادوار زبان فارسی قابل تأمل می‌نماید. بنابر معانیی که آنندراج از بارگی و بارگیر می‌دهد بارگیر شمولیت دارد و شامل چیزی بارکش گفته می‌شود و بارگی فقط بر اسب اطلاق می‌گردد.

۳۶/۲۲ کسی که سعید است به سعادت ازلی... الخ

اقتباس از مضمون حدیث نبوی است که فرموده: «السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه». جامع الصغیر ۲/۶۸، در صحیح مسلم ۴۵/۸ به این صورت آمده: «الشقی من شقی فی بطن امه والسعید من وعظ بغیره» در سلسله اسناد این حدیث اختلاف‌کرده‌اند، شیخ‌صدوق در التوحید ۳۵۶ آن را از رسول (ص) دانسته که امام موسی‌بن جعفر صادق (ع) آن را تفسیر کرده است، و صاحب عقدالفرید ۲/۶۶ حدیث مذکور را در دامن سخنان اکثم بن صیفی و بزرجمهر فارسی نقل کرده است، در سنن ابن‌ماجه ۱/۱۸ این حدیث قسمتی است از حدیثی مفصل کـه بخشی از آن چنین است: «و انما البعید ما لیس بآت الا انما الشقی من شقی فی بطن امه و السعید من وعظ بغیره. الا ان قتال المؤمن کفر و سبابه فسوق».

۳۷/۱۶ رؤیت بعد از علم

بنگرید به تعلیقات پیشین که دربارهٔ رؤیت و اختلاف متکلمان در این زمینه یاد کرده‌ام.

۳۹/۱۷ علامات‌شان

ضمایر متصل که در زبان فارسی گویا پس از سدهٔ هشتم به این نام شهرت یافته‌اند گویا در گونه‌های کهن زبان فارسی طوری تلفظ می‌شده‌اند که کسره اضافه میان کلمهٔ ماقبل آنها ادا می‌شده است. چنان که امروزه نیز در گونه‌های فارسی موجود در افغانستان در بعضی از موارد کسرهٔ مذکور تلفظ می‌شود. نگارندهٔ این سطور بسیاری از نسخه‌های موجود از سدهٔ ۶ـ۸ را به همین منظور تورق کرده‌ام و یکدستی و هماهنگی تام و تمامی در آنها ندیـدم و این به دلیل تأثیر گونه‌های زبـان فارسی بر کاتبان آن نسخه‌هاست. باری بنده در پاره‌ای از موارد رسم‌الخط رایج تهران را رعایت نمی‌کنم به‌دلیل این که کسره مذکور را خودم نیز تلفظ کنم.

۳۹/۲۵ حال آنکه من بحل کرده‌ام

بحل‌کردن: بخشیدن گناه، درگذاردن، عفوکردن.

۴۰/۸ معجبان

جمع معجب به ضم اول و فتح سوم، کسی کـه اعجاب کند و مغرور شود. باید با صیغهٔ اسم فاعل یعنی با کسر سوم تلفظ شود امـا اعجاب به این معنی به هیأت مجهول استعمال می‌شود بنابراین به صیغهٔ اسم مفعول هم تلفظ آن درست است. (فرهنگ فارسی معین)

۴۰/۲۷ خنده باکین

باکین: مرکب است از باك، اسم فاعل، از بکاء عربی، + ین، علامت جمع عربی به معنی گریندگان، گریه‌کنندگان.

۴۲/۱ دوسترین

دوست + ترین (صفت تفضیلی) ادغام ت میان دوست و تر در متون فارسی مکرر دیده شده است و هرچند که به عصر حاضر می‌رسیم این نوع ادغام کمتر می‌شود.

۴۲/۱۵ نماز نیست کسی را که معراج نیست او را پیش من

اشارت دارد به حدیث نبوی «الصلاة معراج المؤمن» که به صورتهای دیگر نیز آمده است مانند: الصلاة نورالمؤمن. ر. ك: جامع‌الصغیر ۲/۱۲۰

۴۲/۲۲ شیخ مغربی

مراد ابوعبدالله شمس‌الدین محمدبن عزالدین بن عادل یوسف البزازینی تبریزی، ملقب به محمد شیرین و مشهور به مغربی از عارفان دیده‌ور و متفکر سدهٔ هشتم هجری است که از یکسو به تصوف خراسان و از سوی دیگر به آراء ابن عربی توجه بسیار داشت و همچنین تعلق خرقه‌یی با سلسلهٔ سهروردیه در آثار او مشهود است. از او آثاری به نثر و نظم موجود است مانند دیوان اشعار فارسی، مرآت‌العارفین، دررالفرید، جام جهان‌نما ـ که بارها شرح شده است ـ و گویا به پیروی از آثار رمزی سعدالدین حمویه ساخته است. دربارهٔ آثار منثور او کاری در خور انجام نپذیرفته و ظاهراً حسن گیلانی با او و با آثار او بی‌ارتباط نبوده است. ر. ك: مقدمهٔ همین مجموعه.

۴۲/۲۳ بی یسمع و بی یبصر

قسمتی است از حدیث قدسی که یکی از روایات آن چنین است: کنت له سمعاً و بصراً و لساناً و یداً بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش. ر. ك: مرصاد العباد ۲۰۸، نیز بنگرید به‌تعلیقات‌پیشین، ذیل حدیث لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل... الخ.

۴۲/۲۵ اندر آمد ز در خلوت دل یار سحر

همچنان که حسن گیلانی متذکر شده غزل مذکور در مؤخره ترجمهٔ غوثیه از محمدشیرین مغربی است از عارفان متفکر سدهٔ هشتم هجری که در دیوان

او، ص ۱۴۷ ش ۹۸ آمده و این بیت را در ضبط دیوان افزون دارد:
رومی‌اش بهر تجلی طلبد مظهر پـاك
نیست حالی به جهان پاکتر از وی مظهر

۴۵/۲ من رآنی
قسمتی از حدیث، نبوی است. در جامع الصغیر ۶۰۲/۲ از دو حدیث یـاد شده که مصدر به «من‌رانی» است به این صورت: من‌رآنی فقد رأی الحق/ من رآنی فی‌المنام فسیرانی فی‌الیقظة ولا یتمثل الشیطان بی.

۴۵/۹ کنت کنزاً مخفیاً... الخ
حدیث قدسی است. شیخ علاءالدوله سمنانی در العروة ص ۲۳۲ آورده‌است: «بدان که چون خدای تعالی خواسته که شناخته شود در اول در تجلیات ذات فرموده در جواب اول داود علیه‌السلام بقوله: کنت کنزاً مخفیاً. و این خبردادن اوست از تجلی مقدس ذاتی بعد از آن‌که فرمود: فاحببت أن اعرف. یعنی دوست داشتم که شناخته شوم. این خبردادن اوست از صفت واحدی. نیز ر. ك: فیه مافیه ۲۹۳، المصباح فی التصوف ۱۵۵، جاویدان خرد، سال سوم، شماره اول صص ۲۸ـ۳۱، الاصول العشرة ۸۳ و ۹۱، رشف‌النصایح (ترجمه) ۵۹.

۴۵/۱۵ گفت موسی بحر هم حیران کنیست
دو بیت مذکور در متن از مولوی است که در تفسیر «أوجس فی نفسه خیفة موسی قلنا لاتخف انك أنت الاعلی» در مثنوی دفتر ۴ ابیات ۱ـ۱۶۷۰ آمده و قافیه و ردیف مصراع دوم از بیت دوم در ضبط نیکلسون «بیناکنم»است.

۴۶/۱۹ دید طین آدم و دینش ندید
اشاره به ابلیس دارد که خاك آدم را دید و به دستور خداوند گردن ننهاد و سجدهٔ آدم نکرد و گفت: أنا خیر منه. و اگر دین او را که به‌گفتهٔ عارفان عشق و محبت به حق است و رد و طرد ما سوای حق، می‌دید چنین نمی‌کرد. بیت مزبور از مثنوی مولانا جلال‌الدین بلخی است. دفتر ۴ بیت ۱۶۱۷.

۳. أسرار الخلوة

۵۰/۴ و فی کل شیء له آیة + تدل علی انه واحد
بیتی است مشهور که در بیشترینهٔ متون تازی و فارسی عرفانی بدون ذکر

نـام قائل آن ـ ابوالعتاهیة ـ آمـده است ر. ك: کشف‌الاسرار میبـدی ۴۳۶/۱. ابوالفرج اصفهانی در الاغانی گوید که: ابوالعتاهیة به بددینی متهم بود، به بدیهه غزلی در پنج بیت به وزن متقارب سرود و توحیدش را ثابت کرد. رك: شرح دیوان ابی‌العتاهیة صص ۶۹ـ۷۰.

۵۰/۹ محق

در لغت به معنای محو و نابودی است. در اصطلاح صوفیه فنا و نابـودی وجود عبد است در ذات حق. ر. ك: کشف‌المحجوب ۴۸۷.

۵۱/۱۶ لطیفۀ انسانیۀ ربانیه

لطیفۀ انسانیه نزد حکما نفس ناطقه است و نـزد صوفیه دل است و در حقیقت روح است کشاف تهانوی ۱۳۱۱. در ترجمه گونه‌ای که نعمت‌الله ولی از اصطلاحات عبدالرزاق کاشانی کرده است آمده: «لطیفه بر دو معنی اطلاق می‌شود: یکی حقیقت انسان که لطیفۀ ربانی است و دیگر به معنی امر لطیف و دقیق که در ذهن آید».

۵۱/۲۴ وجه خاص

یکی از طرق سلوك است بدون وسایط، و به‌طورکلی یکی از راههای‌شناخت و معرفت عرفانی است که قیصری در مقدمات شرح فصوص از آن سخن داشته و به تبع او تاج‌الدین حسین خوارزمی در شرح فصوص (۳۰/۱) ـ که به صورت وجوه خاص بکار برده و در شرح مثنوی خود در مقدمات نیز وجود خاص (؟) آورده ـ نوشته است: «اما طریقی دیگر هست که آن را طریق وجوه خاص گویند و اهل تحقیق آن را طریق ستر خوانند و در این طریق وسایط را اصلا مدخلی نباشد. و این طـریق حاصل است از ارتباط خلایق از روی عین ثابتۀ خود به حضرت خالق از آن که حقیقت هر مربوب مرتبط است به حقیقت رب خود بی‌واسطه، و تجلیات الهی و جذبات پادشاهی بنده را ازین‌روی حاصل شود. و همین طریق است که شیخ نجم‌الدین در اصول عشره آن را طریق شطار نام نهاده است و گفته: «و هو طریق الشطار من أهل المحبة السالکین بالجذبة فالواصلون منهم من‌البدایات اکثر من غیرهم فی‌النهایات».

۵۱/۲۶ برزخ البرازخ

ظاهراً مراد به برزخ البرازخ برزخ جامع‌است‌که در مصطلح عارفان حضرت واحدیت است و تعین اول، که اصل مجموع برازخ است و این برزخ جامع را برزخ اول و اعظم و اکبر نیز می‌خوانند. شاه نعمت‌الله ولی گوید: (به

نقل از فرهنگ اصطلاحات عرفانی ۹۸)
برزخ جامع بود اصل برازخ را تمام
مجمع صاحبدلان شد برزخ ما والسلام

۵۲/۲۰ صیام حسی و معنوی
می‌دانیم که عارفان به تأویل گرایشی در خور دارند و هر چیزی را از دو وجه ظاهر و باطن می‌نگرند و برای جمیع مظاهر و اشیاء و امور، ظاهری و باطنی قایل‌اند. روزه نیز به نزد آنان ظاهری دارد که در این رساله به صورت صیام حسی یاد شده و باطنی دارد که به هیأت صیام معنوی از آن سخن گفته شده است.

۵۴/۱ منازله
در لغت به معنای فرودآمدن برای مقابله و مقاتله است جنگیدن در اینجا ظاهراً به معنای معراج روحانی سالك به کار رفته است.

۵۴/۲ تدنی
تدنی یا تدانی از مصطلحات عرفا و صوفیه است و آن به معنای معراج مقربان است. مجمع‌البحرین ۴۹۰.

۵۴/۲ تدلی
تدلی در اصطلاح عارفان نزول مقربان باشد و به‌ازای نزول حق در حالت تدانی اطلاق کنند. مجمع‌البحرین ۴۹۰.

۵۴/۱۷ مردم تو
یعنی عیال و خانوادهٔ تو. این کلمه به این معنی در فرهنگنامه‌های معاصر و متأخر چون فرهنگ فارسی دکتر معین و فرهنگ آنندراج درج نشده ولی هنوز در برخی از گونه‌های فارسی خراسان شرقی معمول است و رایج.

۵۵/۸ وحینئذ اناالحق و سبحانی گوید
أنا الحق شطح معروف حلاج و سبحانی شطح مشهور بایزید است. بنگرید به تعلیقات، پیش از این.

۵۵/۱۰ دسومت
به ضم اول به معنای چربناکی و چرب‌بودن.

۵۵/۲۰ دثرونی

دثر نوعی پوشش را گویند. دثار از همین اصل است به معنای جامه‌ای که بالای شعار می‌پوشند مانند جبه و فرجی. اشاره دارد به قول رسول (ص) که هرگاه بر وی وحی فرود می‌آمد می‌فرمود: دثرونی أی غطونی بما أدفأبه. (لسان العرب. مادهٔ دثر)

۵۸/۱۹ اشاعره اثبات حکم مصالح در افعال الهی کرده‌اند

اشاعره پیرو ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴)اند و اشعری جمیع احکام مصالح و حسن را به خدای تعالی نسبت داده است و معتقد بوده است که خدای را بر احکام غیر حسن قدرتی نیست. چنانچه مثلا گفته است: «خدای قادر نبود بر ظلم، زیرا که نزد وی ظلم عبارت بود از تصرف در ملك غیر، و او در هرچـه تصرف کند ملك وی بـود، پس بر ظلم قـادر نباشد بلکه ظالم بیافریند و کسب بنده گرداند و چون بنده بکند ظلم باشد».

در رد این نظر اشعری که در خصوص احکـام حسن در افعال الهی است صاحب تبصرة العوام ص ۱۰۹ به تفصیل سخن داشته است به آن کتاب و نیز به تلبیس ابلیس ابن‌الجوزی مراجعه بفرمایید.

۴. حقیقة الحقائق

۶۵/۱ ان خلق آدم علی صورته

حدیث نبوی است که به صورتهای زیر در صحیحین و دیگر کتب حدیث آمده است ر. ك: احادیث مثنوی ۱۱۴.

۱ـ لاتقبحوا الوجه فان‌الله خلق آدم علی صورته.

۲ـ خلق‌الله آدم علی صورته.

۳ـ اذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه فان‌الله خلق آدم علی صورته.

۴ـ اذا قاتل أحدکم أخاه فلیجتنب‌الوجه فان‌الله خلق آدم علی صورته.

این حدیث را محققان از صوفیه بنابر تجلی رحمانیت و دیگر صفات بـه صوری‌گونه‌گون تفسیر می‌کنند و به‌صورت «خلق‌الله آدم علی‌صورة‌الرحمن» نیز روایت آن را آورده‌اند. نیز ر. ك: الجانب الغربی ۲۴۲.

۶۵/۱۰ من عرف نفسه فقد عرف ربه

حـدیث نبوی است و عـده‌ای نیز آن را از سخنان علی (ع) دانسته‌انـد. بنگرید به تعلیقات پیشین.

۶۵/۱۳ خلق آدم علی صورة الرحمن

حدیث نبوی است در کنوز الحقائق ص ۱۵۴ ــ به نقل از احادیث مثنوی ۱۱۵ ــ به این صورت آمده است: لا تقبحوا الوجه فانــه خلق علی صورة الرحمن. در تمهیــدات عین‌القضاة ص ۲۹۶ به صورت «ان‌الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرحمن» آمده است.

۶۶/۱۲ عرفت ربی بربی

قائل این سخن معلوم نیست. در بسیاری از متون عرفانی از جملهٔ احادیث نبوی دانسته شده، نظیر آن را در سخنان علی (ع) نیز می‌توان دید. مانند این گفتار آن حضرت: عرفت‌الله بالله و عرفت مادون‌الله بنورالله. مستملی آن را به بایزید بسطامی و ابونصر سراج به ذوالنون مصری نسبت داده‌اند هجویری نیز آن را از حضرت علی (ع) دانسته است ر. ك: تعلیقات حدیقه ۸۷. نظیر فارسی آن این بیت مولوی است:

آفتاب آمــد دلیــل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

خوارزمی در شرح فصوص ۲۴۴/۱ آن را حدیث شمرده و به این صورت آورده است: از حضرت خواجــه (ع) پرسیدند کــه: بم عرفت‌الله؟ فقال: عرفت الاشیاء بالله. و در جایی دیگر ۲۹۸/۱ به صورت بالله عرفت‌الاشیاء آورده است که مبتنی‌بر هــر دو شناخت است و جمیع شناختها از طریق شناخت حق و به حق مطلوب است.

۷۰/۸ ما رأیت شیئا الا و رایت‌الله فیه

صاحب مناهج الطالبین ص ۲۶۵ می‌نویسد: «و اما آنچه روایت کرده‌اند از اصحاب‌رسول(ص) بعضی از آن این‌است در باب رؤیت صریحاً که‌بعضی‌از ایشان‌گفته‌اند: ما رأیت شیئا الا و رأیت‌الله‌قبله، و بعضی‌گفته‌اند: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه. و بعضی گفته‌اند: ما رأیت شیئاً الا و رأیت‌الله بعده. و رسول (ص) فرموده: ما رأیت شیئاً الاالله؛ این‌است توحید صرف».

سید حیدر آملی در نقد النقود ۷۰۱ آن را از اقوال بعضی عارفین دانسته و به صورت «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الباء علیه مکتوبة» نقل‌کرده است. سلطان ولد در رباب‌نامه ۴۲ می‌نویسد: «دیدن عالم در حق او دیدار است چنان که ابایزید می‌گوید: ما رأیت شیئا الا و رأیت‌الله فیه».

۷۰/۱۰ ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة

محققان از صوفیان برای سالك هفتاد هزار حجاب برشمرده‌اند که برخی از آنها ظلمانی و برخی دیگر نورانی است. همه صوفیان، سالکان راه را از حجابهای نورانــی بیشتر هشدار داده‌اند به دلیل تعلقاتی کــه در آنها

ایجاد می‌شود، و در اثبات سخن خود به حدیث نبوی مذکور استناد جسته‌اند. ما در تعلیقات رساله‌های پیشین از همین مجموعه سلسلهٔ اسناد و منابع مربوط به این حدیث را نشان داده‌ایم، به آنجا مراجعه کنید.

۷۱/۳ یا ابن آدم خلقت الاشیاء لاجلك و خلقتك لاجلی

در نگاشته‌های عارفان از جملهٔ احادیث قدسی شمرده شده است. شاه داعی شیرازی در جواهر الکنوز (ص ۴) می‌نویسد: «و کل وجود که بر نام آدم است جامعیت اشیاء باشد در نشأت او، و در قدسی آمده است که: خلقت الکون لاجلك و خلقتك لاجلی».

سمعانی مروزی در روح‌الارواح [ورق 64b] آورده است: «در بعضی کتب منزل است که: خلقت جمیع العالم لکم و خلقتکم لی؛ همه را برای شما در وجود آوردم و شما را برای خود». نیز ر. ك: فتوحات مکیه ۱۶۳/۳، تمهیدات عین‌القضاة ۱۸۰.

۵. معرفة رجال‌الغیب

۷۷/۶ غوث و قطب و اوتاد و بدلا و رجال الغیب

در سلسله‌مراتب رجال که طبقات و اصناف اولیا را تشکیل می‌دهند در نگاشته‌های صوفیه اقوالی گوناگون آمده است و جای دارد که نصوص تاریخی این بحث در رساله‌ای به بررسی و نقد گرفته شود و از نظرگاه فقه‌اللغه و دایره‌ای را که پیوستگی آنها به وجود می‌آورد و فراگرد دایره زمین قرار می‌گیرد و.... تحقیق شود و با طبقات رجال مذاهبی اعم از مذاهب غیراسلامی و اسلامی ـ که با صوفیه داد و ستد اندیشه و فکر داشته‌اند ـ قیاس شود.

باری این بحث ـ که به لحاظ شناخت اندیشهٔ صوفیه حایز اهمیت است ـ از حد و حوصلهٔ این تعلیق بدور می‌نماید در حدی که اسامی و القاب مزبور روشن گردد و نیز پایگاه آراء ابن‌عربی در این خصوص با آراء دیگران معین شود بحثی کوتاه در مقدمهٔ همین مجموعه ـ بخش مربوط به رسالهٔ معرفة رجال الغیب ـ کرده‌ایم و پاره‌ای از نصوص تاریخی را آورده‌ایم، به تکرار آنها حاجت نمی‌بینیم و خوانندهٔ ارجمند را به آنجا ارجاع می‌دهیم.

۷۷/۱۱ فتوحات مکی

الفتوحات المکیة فی اسرارالمالکیة و الملکیة از مهمترین نگاشته‌های شیخ

اکبر ابن عربی (م ۶۳۸ هـ. ق) است که اکثر آراء موجز و دیریاب ابن‌عربی در فصوص‌الحکم را می‌توان به مدد فتوحات تفسیر و تشریح کرد. مؤلف این اثر عمیق عرفانی را ــ که در مراتب علوم و معارف صوفیه و دربارهٔ اسماء حسنی و حروف و سلوك و منازلات و منازل اقطاب و غیره است، به سال ۶۲۹ هـ. ق در کعبهٔ معظمه در ۵۶۵ باب نوشت و به شیخ عبدالعزیز ابومحمد قرشی اهدا کرد.

۷۷/۱۶ **طی ارض**

از جمله خوارق عادات که صوفیه به آن تعلق‌خاطر دارند طی ارض است که پس از خلوات و جلوات آنان را دست می‌دهد و براثر آن مسافتی طولانی را چنان‌می‌پندارندکه در اندك‌زمانی‌سپرده‌اند و یا در جای‌خویش مستقراند ولی منزل و مقصود را در برابر دیدگان خود دارند. نیز ر. ك: به یادداشتهای پیشین از همین رساله که مترجم با پاره‌ای از خرق عادات مخالفت خود را نموده است.

۶. نقش‌الفصوص

۸۳/۷ **ترجمهٔ نقوش فصوص‌الحکم**

نقوش فصوص‌الحکم مختصر و فشرده فصوص‌الحکم ابن‌عربی است که توسط خود او گزین و خلاصه شده است. این کتاب را حاجی خلیفه نیز نقوش الفصوص خوانده و همین نام درست می‌نماید، آنچه عده‌ای از متأخران به نام نقش الفصوص خوانده‌اند و متن عربی یا شرح جامی را بر آن کتاب به این نام چاپ کرده‌اند از برساخته‌های متأخران ولی مشهور و رایج است.

۸۳/۸ **کنت کنزاً مخفیاً**

حدیث قدسی است که در اکثر روایات به داود پیغامبر (ع) خطاب شده به این صورت: قال‌الله تعالی: کنت کنزاً مخفیاً قبل ایجاد العالم والادم فأحببت آن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.

این حدیث ــ که صوفیان دیده‌ور را بسیار خوش افتاده بارها به‌وسیلهٔ آنان شرح شده است، اینك به یکی از شروح آن ــ که پیش از ما استاد دانش‌پژوه به نشر آن اهتمام‌کرده‌اند ــ توجه‌بفرمایید و نیز خوانندهٔ ارجمند را به کتاب «حدیث صوفی» ارجاع می‌دهم که در آنجا ده شرح از این حدیث را نقد و بررسی کرده‌ام و نصوص آنها را آورده‌ام.

● سؤال: حق تعالی که مخفی بود از کی مخفی بود؟ اگر از خود مخفی بود جهل لازم آید تعالی‌الله عن ذلك علواً کبیراً، و اگر از غیر مخفی بود چون غیر او نبود از که مخفی بود؟
جواب: این لفظ مجاز است، معنی آن است که حق را در ذات خود تعینی بود ولی در غیر تعینی نبود و عدم تعین و ظهور او و بدین معنی عبارت از مخفی‌بودن است. یعنی: کنت کنزاً فی‌الازل، کنت عارفاً بذاتی فی ذاتی ولم یکن شیء موجوداً حتی یعرف ذاتی بذاتی فی ذاتی، والمخفی عبارة عن هذا.
● سؤال: ذات حق دائماً مقتضی آن بود که او را بشناسند، لقوله: «فأحببت أن اعـرف»، و چون مقتضی آن بود اقتضاء ذاتـی دائماً، و کمالات الهی مجموع بالکلیة حاصل بود توقف در ایجاد عالم چرا کرد؟
جواب: بدان که این مسأله عظیم مشکل است و حق جواب این مسأله ادا نتوان کردن، اما محققی این فرمود که: همچنان که این ذات مقتضی آن‌بود که عالم را ایجاد کند مقتضی تأنی در امور الهیت بود، زیرا که فاعل مختار بود که «یفعل‌الله مایشاء و یحکم مایرید». توقف در ایجاد کون نه‌ازبهر آن بود که قدرت ایجاد او موقوف بود بر امری که محصول حق نبود بلکه از بهر حکمی [بود] که لایق الوهیت او باشد.
● سؤال: چون مشیت حق‌تعالی از ایجاد عالم آن بود که اعیان اسماء خود را در کون جامع مشاهده کند و کون جامع عبارت از آدم و نـوع انسان است تأخیر در ایجاد آدم که کون جامع است بعد از ایجاد عالم چه بود؟
جواب: عالم اسباب کمال ذات آدم بود تا بدین اسباب همهٔ کمالات او حاصل شود، پس اسباب مقدم باشد و مسبب مؤخر. دیگر آن که آدم گنج بود و عالم گنجینه، و تا گنجینه نباشد قیام گنج نباشد. نزد محقق مجموع کاینات از عالم صغری و کبری یك بنـده است و آدم قلب باطن این بنـده، پس صورت ظاهر بایدکه موجود باشد تا قلب در آنجا محفوظ تواند بود، و عالم صورت صدف است در بحر قدرت، و آدم در آن صدف، پس وجود صدف مقدم باشد بر وجود در، که صدف جای ذات در و گوهر است علی‌القطع.
● سؤال: تقدیم آدم بر محمد و تأخیر ارسال او از انبیا چه بود؟
جواب: محمد علیه‌السلام به حسب معنی و روحانیت بر آدم و غیره مقدم است که «اول ما خلق‌الله روحی»، اما به حسب صورت تأخیر او به سبب آن بود که آدم صدف وجود احمد است و خاتم در آن صدف. از بهر آن تا در محمی باشد. حکمت این تقاضا کرد که وجود صدف حامی ذات در محمی بود. دیگر آن که از بدایت به نهایت و از حضیض بـه اوج کمال ترقـی می‌کند و آدم بدایت کمال بـود و خاتم نهایت کمال، و بدایت مقدم بـر نهایت است. و دیگر آن که محمد مظهر ذات حق است و آدم مظهر صفات و اسماء او، و حق تعالی به نسبت با قدم از باطن ذات به ظاهر صفات نظر

کرده می‌شود اما به نسبت با حدوث از ظاهر صفــات به باطن ذات ترقی کرده می‌آید، و چون آدم مظهر صفات بود به این معنی مقدم بود. آدم مطلع ایوان دارالملك خدایی بود و خاتم شه‌بیت قصیدهٔ غرای الهی، آدم صورت خاتم بود و خاتم معنی آدم.

● سؤال: چون به کشف و عقل دانسته شد که حکمت در ایجاد عالم و آدم و نفوس سماوی و ارضی و علوی و سفلی این‌بودکه خود را در غیر مشاهده کند و تعین معلومات ازلی در تعینات موجودات عینی ظاهر گــردد افنا و اعدام و هدم و محو از بهر چه بود؟

جواب: افنا و اعدام در حقایق و ذوات و ماهیات و معلومات نیست بلکه در صور و ابدان و ظواهر فنا و عدم طاری می‌شود، و چون تصویر صورت و تقدیر اشکال و هیاکل از بهر استکمال آدم بــود و نفوس به واسطهٔ این اسباب و آلات جسمانی و ظاهری و صوری نقش کمال می‌ریزد، بعد حصول استکمال هدم صورت و زوال او محال نیست، یعنی به حقیقت عدم و فنا متصور نمی‌شود نزد محقق یك ذات و یك حقیقت است که در صور مختلفه جمال می‌نماید، عالم صورت قدم و قدم صورت عالم.

● سؤال: چون به حقیقت ذات واحد است و وحدت لازم او، تعدد و تکثر در صور چراست؟

جواب: صور مظاهر صفات‌اند و تعدد در صفات ثابت، پس تکثر در صور به حسب تبعیت صفات است نه به حسب ذات.

● سؤال: تکرم نوع انسان ــ که «ولقد کرمنا بنی آدم» ــ به حسب صورت است یا به حسب معنی؟ به صورت نشاید که مکرم باشد که «خلق‌الانسان ضعیفاً»، و نشاید که به حسب معنی مکرم باشد که «انه کان ظلوماً جهولا» نعت اوست.

جواب: آدم مکرم به هیئت مجموع خویش است نه به حسب صورت جدا، و نه به حسب معنی تنها؛ و به هیئت مجموعی او مظهر کل کاینات و مطلع جمیع طوالع الهی است و هرچه چنین باشد او مکرم باشد. یا گوییم که شرف نوع عنصری بشری به حسب انسانیت است، زیرا که معنی انسانی عبارت از روح قدسی است و روح انسانی اقرب اشیاء است بالحق العلی الاعلی و کل ماهو أقرب بالله هو آکرم و اشرف من جمیع خلق‌الله.

● سؤال: دعوی کردی که اکرمیت او به حسب اقربیت اوست، چرا انسان اقرب بالله است اقربیت او به چه جهت است؟

جواب: اقربیت او به حق به چند وجه است:

یکی که اول چیزی که خدا بیافرید از پرتو انوارذات احــدیت خود روح انسانی بود که «اول ماخلق‌الله روحــی»، و همه اشیا را از روح انسانی بیافرید، و چون اولیت ثابت شد اقربیت نیز ثابت گشت.

دوم آن‌که جملهٔ اشیا بـه واسطهٔ او موجود شدند از حق، و او موجود شد بی‌واسطه. و هرچه موجود باشد بی‌واسطه اقرب بود.

سوم آن که همه مکونات به خطاب امر «کن» موجود شدند و نفس انسانی مخمر به تخمیر سبحانی، و این عبارت از دو صفت جلال و جمال است تا از قدرت و ایجاد، و از امر تا فعل و صفت تفاوتی عظیم باشد.

چهارم تخلیق عالم کبری به شش روز است و تخمیر نفس انسانی به چهل روز، و تأنی از مرتبهٔ الهیت در تخلیق ذاتی مقتضی کمال حال و عزت و مکرمت این ذات باشد.

● سؤال: چون حق تعالی عالم را از بهر آن ایجاد کرد تا صفات اسماء و الهیت خود را در غیر مشاهده کند به کدام صفت ایجاد عالم کند؟

جواب: به صفت جمال هستی عالم را ایجاد کرد که «تصادم الجلال والجمال فغلب الجمال علی‌الجلال، لقوله: سبقت رحمتی علی غضبی».

● سؤال: مرجح جمال بر جلال در اقتضاء ایجاد عالم کدام صفت بود؟

جواب: صفت محبت بود محبت متقاضی شد که به حسب صفت ربوبیت جمال در ایجاد عالم بر جلال رجحان یافت.

● سؤال: در محبت که صفت ذات حق است معنی که مناسب عزت قدم باشد چیست؟

جواب: محبت ارادتی است با نعت رضا، یعنی مریدش باشد به صفت رضا.

● سؤال: اول چیزی که حق تعالی ظاهر کرد چه بود؟

جواب: نزد محقق روح محمد است علیه‌السلام که «اول ماخلق‌الله نوری»، و نزد حکما عقل است که «اول ماخلق‌الله العقل»؛ و عقل و نور و قلم و روح این هـر چهار یك جوهر است نظر بـه جناب ذات جوهر او را روح گویند. و این معنی منبسط است از قول رب‌العزه کـه «و نفخت فیه من روحی»؛ و نظر به درك علم و معرفت این جوهر او را عقل گویند و نظر به این معنی که او مصدر کاینات است و به سبب وجود او نقوش مکونات بر الواح عدم ظاهر شده او را قلم خوانند، و نظر به این که حقیقت این جوهر نور محض است و رشاشهٔ ظلمت و حدوث در وی نیست او را نور نام کنند.

● سؤال: این چهار نعت که در جوهر روح حاصل است هریك از صفتی واحده حاصل آمده‌اند یا از یك صفت؟

جواب: هریك از صفتی واحده حاصل آمده‌اند. حیات این جوهر از حی قیوم است ادراك و معرفت او از علم قدیم است و سبب بودن او ظهور موجودات را از ایجاد حق است و نورانیت او از نور جمال قدسی الهیت است.

● سؤال: روح انسانی از نور ذات حق به ظهور آمده است یا از صفات؟

جواب: به قول بعضی از نور ذات، و به قول بعضی از صفت جمال و جلال،

کما قال قطب‌الاقطاب نجم الکبری عن سیدالعارفین أبی‌بکر الواسطی «تصادم صفة الجلال والجمال فتولد منهما الروح».

۸۳/۸ العلم کهیئة المکنون

حدیث نبوی است که به صورت «ان من‌العلم کهیئة المکنون لایعرفها الاالعلماء بالله» نیز آمده است. ر. ك: تعلیقات التصفیة فی‌احوال‌المتصوفة ۲۸۰، و تعلیقات حالات و سخنان ابوسعید ۱۲۶، مناهج الطالبین ۲۸۰، عین‌القضاة در تمهیدات ۵ می‌نویسد: «این نور کجا جویند؟ ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب. گمراه را این همه گم، و راهنمایی را این‌همه پیدا شده است، وز بهر این گفت مصطفی صلی‌الله علیه وسلم: ان من العلم کهیأة المکنون... الخ».

۸۴/۵ مفاتیح غیب

در اصطلاح متصوفه خاصه ابن عربی و اصحاب او مفاتیح غیب یا مفتاح الغیب اسماء ذات است که علم به هریك از آنها دری از درهای غیب را بر روی سالك می‌گشاید. این اصطلاح با پیشینهٔ نص قرآن که مبتنی‌بر آموختن جمیع اسماء به آدم است پیوندی دارد. در زمینهٔ مفاتیح غیب، قیصری در شرح فصوص و قونوی در فکوك و سعید فرغانی در مشارق الدراری و خوارزمی به نقل از قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص و مقدمات شرح مثنوی ــ جواهرالاسرار ــ و جامی در نقد الفصوص به تفصیل سخن‌گفته‌اند طالب اطلاع بیشتر به این مآخذ مراجعه کند.

۸۴/۶ ائمه سبعه

مراد اسماء سبعه است که‌عبارتند ازحیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر و کلام. لاهیجی در مفاتیح‌الاعجاز ۲۱۴ می‌نویسد: «بدان که اول نسبی که ذات حق بــه آن متعین گشته است نسبت علمیه است که اول مایتعین بــه الذات العلم». و اعیان ممکنات که اعیان ثابته‌اند به آن نسبت علمیه متعین شده‌اند فأما علم بدون حیات متصور نیست، پس حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام امهات صفات و نسبت ذاتیه‌اند و هرگاه که این هفت صفت را با ذات اعتبار نمایند اسماء سبعه که حی و علیم و قدیر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم است و ایشان را ائمه اسماء و اسماء الهیه می‌خوانند حاصل شود و هریکی از این هفت اسم را از غایت احاطه و شمول که دارند نسبتی با هر عینی از اعیان هست و محتاج‌الیه جمیع اسماء دیگرند که ایشان را اسماء ربوبیه می‌خوانند».

۸۴/۱۶ کنت سمعه الذی یسمع‌به و بصره الذی یبصر به

حدیث نبوی است. در تعلیقات پیشین به برخی از اسناد و منابع آن توجه دادیم، در اینجا می‌افزاییم که این حدیث در التعرف لمذهب اهل التصوف ۱۲۱ به این صورت آمده است: کنت له سمعاً و بصراً و یداً فبی یسمع و بی‌یبصر. در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۱۲۴ـ۱۲۵ آمده: ما یتقرب المتقربون الی بمثل اداء ما افترضت علیهم و لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی یحبنی و احبه فاذا احبته کنت له سمعاً و بصراً و یداً فبی یسمع و بی‌یبصر». نیز ر. ك: قوت‌القلوب مکی ۱۳۴/۲، کشف‌المحجوب هجویری ۳۹۳، خلاصهٔ شرح تعرف ۷۴ اوراد الاحباب ۲۴۰.

۸۵/۷ ان‌الله خلق آدم علی صورته

محققان از صوفیه آن را به عنوان حدیث نبوی آورده‌اند و بنابر مبحث تجلیات و وحدت و کثرت، و پیوند و شباهت آن، آن را به صورت «ان‌الله خلق آدم علی صورة الرحمن» نیز نقل کرده‌اند. بنگرید به تعلیقات پیشین همین مجموعه.

۸۶/۸ سبحان من أظهر ناسوته+سر سنا لاهوته الثاقب

شعر مشهور حلاج است که در دیوان او ـ تصحیح ماسینیون ص ۴۱ آمده و بیت دوم آن چنین است:

ثم بدافی خلقه ظاهراً   فی صورة الاکل والشارب

جامی همین دو بیت را و چهار سطـر و نیم مطلبی را در تخصیص حکمت الهیه به کلمهٔ آدمیه به عین لفظ از شرح فصوص خوارزمی ص ۵۵ گرفته است و به این صورت در جمع مآخذ جامی در نقد النصوص که آقای چیتیک نشان داده بایـد این مآخـذ یعنی شرح فصوص‌الحکم خوارزمی را نیـز بیفزاییم.

۸۸/۴ ان لاهلك علیك حقاً و لنفسك و لعینك و لزورك...

حدیث نبوی است. در صحیح مسلم ۱۶۴/۳ آمده: ان لنفسك علیك حقاً و لربك علیك حقاً و لضیفك علیك حقاً و ان لاهلك علیك حقاً فأعظ کل ذی‌حق حقه. و در صحیح بخاری ۳۳۷/۱ به ایـن صورت آمده است: فان لجسدك علیك حقاً وان لعینك علیك حقاً وان لزورك علیك حقاً وان لزوجك علیك حقاً. نیز ر. ك: نفحة‌الروح جندی ۱۶۴، اورادالاحباب ۱۳۷، نقد النصوص ۱۲۲.

۹۳/۹ **ان‌الله جمیل یحب الجمال**
حدیث نبوی است. سیوطی در جامع‌الصغیر ۲۶۳/۱ به صورتهای زیر نقل کرده است:
۱ـ ان‌الله تعالی جمیل یحب‌الجمال. محشی همان کتاب نوشته است سلسلهٔ روات این حدیث به ابن‌مسعود می‌رسد و حدیثی است صحیح.
۲ـ ان‌الله جمیل یحب‌الجمال و یحب ان یری أثر نعمته علی عبده و یبغض البؤس و التباؤس. این روایت را بیهقی در شعب‌الایمان آورده و محشی همان کتاب بدون ارائه دلیل آن را ضعیف دانسته است.
۳ـ ان‌الله جمیل یحب‌الجمال، سخی یحب‌السخاء، نظیف یحب‌النظافة. ابن عدی آن را در الکامل از ابن عمر روایت کرده و محشی آن کتاب آن را حدیثی ضعیف شمرده است.

۹۴/۵ **ان اول من کسی یوم القیامة ابراهیم لیکون آخره مطابقا للاول**
حدیث نبوی است که از عایشه روایت شده است. سیوطی در جامع‌الصغیر ۴۳۴/۱ به‌صورت «اول من یکسی من‌الخلائق ابراهیم» ضبط کرده و با اندك اختلافی در کلمات و تقدیم و تأخیر آنها در کتب عرفانی، خاصه آثاری که در شرح فصوص یا با توجه به آن کتاب نوشته‌اند آمده است ر. ك: شرح فصوص خوارزمی ۲۳۵/۱.

۹۴/۱۲ **الفقر سواد الوجه فی الدارین**
لاهیجی در شرح گلشن راز ۹۹ می‌نویسد: «و آنچه فرموده‌اند که الفقر سواد الوجه فی‌الدارین، عبارت از آن است که سالك بالكلیه فانی فی‌الله شود به حیثیتی که او را در ظاهر و باطن و در دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم ذاتی راجع گردد و این است فقر حقیقی، و از این جهت فرموده‌اند که: اذاتم الفقر فهوالله».

۹۶/۱۸ **انما الکون خیال + وهو حق فی‌الحقیقة**
دو بیت مشهور از شیخ اکبر ابن عربی است که در فص سلیمانی آورده. رك: فصوص الحکم ۱۵۹، تاج‌الدین حسین‌بن حسن خوارزمی در شرح فصوص ۵۷۸/۲ به این صورت به ترجمه و شرح آن ابیات پرداخته‌است:

خوابست و خیال این جهان فانی   در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آن جهان گردانی   پیدا شودت حقایق پنهانی

می‌شاید که مراد از کون عالم صور باشد و می‌شاید که همه عالم باشد از آن‌که کل عالم ظل غیب مطلق و عالم اعیان‌است و مراد از حق در «وهوحق» می‌شاید که مقابل باطل باشد یعنی این قول حق است در حقیقت، و هرکه

فهم این معنی کند اسرار سلوك الی‌الله را دریابد.
و می‌شاید که مراد از لفظ حق، حق سبحانه و تعالی باشد و بر این تقدیر آن باشد که کون اگرچه خیال است به اعتبار ظلیت، لیکن عینِ حق است به اعتبار حقیقت، از آن که عین وجود مطلق است که متعین شده‌است بدین صور و به اسم اکوان مسمی گشته. چنان‌که ظل به اعتباری غیرشخص است و به اعتباری دیگر عین او، و هرکه فهم این معنی کند که کون بـه اعتباری ظل حق است و غیر او، و به اعتباری دیگر غیر نیست عارف اسرار سلوك طریقت باشد.

۱۰۰/۱۳ و شیخ قدس سره در فکوك فرموده
مراد از شیخ در اینجا صدرالدین محمدبن اسحاق قونوی متوفی ۶۷۲ هجری است و مراد از فکوك کتاب مشهور الفکوك فی مستندات حکم الفصوص. می‌دانیم که قونوی یکی از آگاهترین و عمیقترین آشنایان به فصوص‌الحکم و دیگر آثار ابنِ عربی بوده و شرح جندی در واقع پرداخته آراء اوست، و نیز شرح تائیه فارضیه فرغانی مشهور به مشارق‌الدراری زاییدهٔ ذهن همو، اما قونوی هرگز شرحی مفصل بر فصوص نپرداخته و ترجمهٔ شرح فصوص الحکم منسوب به قونوی که در فهرست مشترك نسخه‌های خطی پاکستان ۱۷۳۶/۳ یاد شده نادرست است. ولیکن قونوی براثـر رغبت اصحاب و دوستانش به فصوص، مشکلات آن کتاب را شرح کرده، که مشهور به فکوك است چنانچه در مقدمه گوید: «ان بعض اصحابنـا رغب فی حل مشکلات فصوص‌الحکم لابن عربی وجعلها علی فکوك لکل فص فك». در فکوك قونوی بر مشکلات فص شیثی که مباحث ختم در آنجا مطرح است تا فص محمدی نکاتی بدیع و نازك مطرح شده و مؤلف کتاب را با مقدمه‌ای عمیق آراسته است.

۱۰۶/۱ ماوسعنی ارضی ولا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن التقی
در این رساله به‌عنوان حدیث قدسی آمـده است. سید مرتضی زبیدی در اتحاف‌السادة المتقین ۲۳۴/۷ به نقل از ابن تیمیه آورده که این عبارت از موضوعات و اسرائیلیات است و سندی در دست نیست که صحت حدیث‌بودن آن را بنمایـد ر. ك: احیاء علوم‌الدین ۱۲/۳، کاشف‌الاسرار اسفراینـی ۱۲۸، مرصادالعباد ۲۰۸، نفحة‌الروح ۱۸۳.

۱۰۷/۱ لون الماء لون انائه
از سخنان مشهور جنید بغدادی است. خوارزمی در شرح فصوص ۲۶۰/۱ با توجه به همین عبارت با آوردن کلمات محب و محبوب آن را زیباتر ساخته

به این صورت: لون المحب لون محبوبه.

۱۱۰/۳ **یرحم‌الله أخی لوطاً لقد کان یأوی الی رکن شدید**
حدیث نبوی است که ابن عربی در فص لوطی به آن استناد کرده است. در پاره‌ای از روایات حدیث مزبور مصدر است به کلمهٔ «رحم‌الله... الخ» ر. ك: نقدالنصوص ۸.

۱۱۸/۱۶ **اعوذ بعفوك من عقابك و اعوذ برضاك من‌سخطك و اعوذ بك منك**
حدیث نبوی است به روایت ابوهریره، و او از عایشه، که در صحیح مسلم ۳۵۲/۱ به‌این‌صورت‌آمده‌است: «اللهم اعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك و اعوذبك منك. لاأحصی ثناء علیك أنت کماأثنیت علی‌نفسك».

۱۲۷/۶ **البلاء سوط من سیاط الله تعالی یسوق به عباده**
حدیث نبوی است رجوع کنید به شرح فصوص‌الحکم خوارزمی ۶۴۳/۲ که در آنجا به‌نادرست سوط به صورت سبوط و سیاط به صورت سباط چاپ شده است.

۱۳۰/۱ **ان‌الله کتب‌الاحسان علی کل شیء**
حدیث نبوی است در جامع‌الصغیر ۲۷۰/۱ آمده است: ان‌الله تعالی کتب الاحسان علی‌کل‌شیء فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة و اذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، ولیحد أحدکم شفرته، و لیرح ذبیحته. همین حدیث بـا اختلاف برخی از کلمات در مسلم و بخاری و ابن‌ماجه نیز آمده است. ر. ك: المعجم‌المفهرس ۴۶۷/۱ و صحیح مسلم ص ۱۵۴۸.

۱۳۰/۶ **أن تعبدالله کانك تراه**
حدیث نبوی است، در سنن ابن ماجه ۲۴/۱ـ۲۵ آمده است کـه از رسول (ص) از احسان سؤال کردند گفت: ان تعبدالله کانك تراه، فانك ان لاتراه فانه یراك. برای روایات مختلف آن بنگرید به: المعجم المفهرس ۴۶۷/۱ و منابع همان کتاب، نیز ر. ك: کاشف‌الاسرار اسفراینی ۸۵ و ۱۱۸، اوراد الاحباب ۵۴.

۱۳۲/۱۶ **العلماء ورثة الانبیاء**
حدیث نبـوی است و بسیار مشهور. در جامع‌الصغیر ۱۹۱/۱ می‌خوانیم: «العلماء ورثة الانبیاء تحبهم اهل السماء و تستغفر لهم الحیتان فی‌البحر اذا ماتوا الی یوم‌القیامة».

۱۲۳/۱ علماء امتی کانبیاء بنی‌اسرائیل
در بیشترینهٔ نگاشته‌های صوفیه به عنوان حدیث نبوی آمده است. در کشف الخفا، ش ۱۷۴۴ به همین صورت نقل شده، و به نقل از ابن حجر عسقلانی و سیوطی آمده است که حدیثی است ضعیف.

۱۳۴/۱۴ ان‌الله تعالی کتب‌التورات بیده و غرس شجرة الطوبی... الخ
به‌عنوان حدیث نبوی در این رساله آمده است. در فصوص‌الحکم و شروح آن کتاب نیز به‌عنوان حدیث آمده. در منابع موجود از کتب حدیث آن را نیافتم. در المعجم المفهرس ۱/۲۸۶ به نقل از مسند احمد و سنن ابن‌ماجه آمده است که: فقال آدم أنت موسی اصطفاك‌الله بکامه و خط لك التوراة بیده... الخ.

۱۳۷/۷ اول ماخلق‌الله تعالی العقل
از جملهٔ احادیث اوائل است. بنگرید به تعلیقهٔ پسین.

۱۳۷/۱۰ اول ماخلق‌الله روحی
در کتب صوفیه چند خبر هست که با لفظ اول شروع می‌شود که عزیزالدین نسفی طی رساله‌ای به نام احادیث اوائل شرح و تأویل کرده است. بعضی از این اخبار را در کتب حدیث مانند سنن دارمی‌دیده‌ام. احادیث مزبور از این قرار است:
۱ـ اول ماخلق‌الله تعالی الجوهر / ۲ـ اول ماخلق‌الله تعالی روحی / ۳ـ اول ماخلق‌الله تعالی العرش / ۴ـ اول ماخلق‌الله تعالی العقل / ۵ـ اول ماخلق‌الله تعالی العلم اعلی / ۶ـ اول ماخلق‌الله تعالی القلم / ۷ـ اول ماخلق‌الله تعالی نوری.

یك روایت از این روایات را که متضمن خلقت عقل است به‌صورت «ان‌الله خلق‌العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر، فقال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً هواجب الی منك بك آخذ و بك اعطی... الخ» آمده‌که به این صورت در بعضی از کتب حدیث نیز وارد شده است. اما روایات هفتگانه احادیث اوائل را تاکنون در کتب حدیث نیافتم همچنان که گفتم فقط یکی دو مورد آن را در سنن دارمی دیده‌ام. برای شرح این احادیث رجوع‌کنید به کتاب الانسان الکامل ۳۹۸، نصوص الخصوص با بارکنا ۱۱۸، مرصاد العباد ۳۰، المصباح حمویه ۱۵۹.

۱۳۸/۶ کنت کنزاً مخفیا...
حدیث قدسی است. بنگرید به تعلیقات پیشین که اسناد و نیز شرحی از آن را آورده‌ایم.

۷. ابیات دهگانه

۱۴۲/۱۷ خلیلی قطاع الفیافی الی المحی + کثیر و اما الواصلون قلیل
بیتی است مشهور که مضمون آن را به صورتی در سخنان علی (ع) دیده‌ام. جندی از آن بدون نام قائل یاد کرده و مصراع دوم به صورت «کثیر وان الواصلین قلیل» آورده است. نفحة الروح ۱۳۶.

۱۴۳/۱۵ انما الکون خیال + و هو حق فی الحقیقة
بیت مشهوری است از ابن عربی که در فص سلیمانی از کتاب فصوص‌الحکم آورده. بنگرید به تعلیقهٔ پیشین.

۱۴۳/۲۱ وکم من عائب قولا صحیحاً + و آفته من الفهم السقیم
شعری است مشهور و مثل‌گونه، قائل آن را نمی‌شناسم، به همین صورت با تفاوت «من‌العقل» در مصراع دوم، سهروردی در رشف النصائح الایمانیه (ترجمه) ص ۱۴۹ آورده است.

۱۴۵/۲ جماعتی که ندارند حظ روحانی + تفاوتی که میان دواب و انسان است
بیتی است از سعدی شیرازی، از غزلی به مطلع:

هزار سختی اگر بر من آید آسانست
که دوستی و ارادت هزار چندانست

ر. ک: کلیات سعدی، طبع فروغی ص ۴۴۲ غ ش ۸۲.

۱۴۶/۲۵ نگنجانید مرا زمین من و آسمان من و گنجانید مرا دل مؤمن.
ترجمهٔ حدیث «ما وسعنی أرضی ولا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» است. ر. ک: مرصادالعباد ۲۰۸ و ۶۱۳، و نیز بنگرید به تعلیقات پیشین که از روایات مختلف و اسناد آن یاد کرده‌ام.

۱۴۸/۱۹ صاحب گلشن در تصویر مراتب وجود... تمثیلی روشن کرده
مراد از صاحب گلشن راز شیخ محمود شبستری است از مشایخ سدهٔ هفتم و هشتم هجری. تمثیلی که در مراتب وجود در گلشن راز آمده در پاسخ سؤال «کدامین فکر ما را شرط راه است/چرا گه‌طاعت‌است و گه‌گناه‌است» آمده، و چون تمثیل مذکور در شناخت مراتب و مدارج وجود مؤثر می‌افتد به نقل آن می‌پردازیم. گلشن راز، طبع نوربخش ص ۱۲، مجموعهٔ آثار شبستری ص ۷۲.

تمثیل

اگر خواهی که بینی چشمهٔ خور　　ترا حاجت فتد با جرم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت تاب　　توان خورشید تابان دید در اب
ازو چون روشنی کمتر نماید　　در ادراک تو حالی می‌فزاید
عدم آئینهٔ هستی است مطلق　　کزو پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل　　درو عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار　　یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدد گرچه یکی دارد بدایت　　ولیکن نبودش هرگز نهایت
عدم در ذات خود چون بود صافی　　ازو با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث «کنت کنزاً» را فرو خوان　　که تا پیدا ببینی سر پنهان
عدم آئینه عالم عکس و انسان　　چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است　　بدیده دیده‌ای را دیده دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی　　ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار　　هم او بیننده، هم دیده است و دیدار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد　　و بی یسمع و بی یبصر عیان کرد
جهان را سر بسر آئینه‌ای دان　　به هر یك ذره در صد مهر تابان
اگر یك قطره را دل برشکافی　　برون آید از آن صد بحر صافی
بهر جزوی ز خاك ار بنگری راست　　هزاران آدم اندر وی هویداست
به اعضا پشه‌ای هم چند پیل است　　در اسماء قطره‌ای مانند نیل است
دل هر حبه‌ای صد خرمن آمد　　جهانی در دل یك ارزن آمد
به پر پشه‌ای در جای جانی　　درون نقطهٔ چشم آسمانی
بدان خردی که آمد حبهٔ دل　　خداوند دو عالم راست منزل
درو در جمع گشت هر دو عالم　　گهی ابلیس گردد گاه آدم
به‌بین عالم بهم درهم سرشته　　ملك در دیو و شیطان در فرشته
همه با هم بهم چون دانه و بر　　ز کافر مؤمن و مؤمن ز کافر
بهم جمع آمده در نقطهٔ حال　　همه دور زمان روز و مه و سال
ازل عین ابد افتاد با هم　　نزول عیسی و ایجاد آدم
ز هریك نقطه زین دور مسلسل　　هزاران شکل می‌گردد مشکل
ز هریك نقطه دوری گشته دایر　　هم او مرکز هم او در دور سایر
اگر یك ذره را برگیری از جای　　خلل یابد همه عالم سراپای
همه سرگشته و یك جزو از ایشان　　برون ننهاده پای از حد امکان
تعین هر یکی را کرده محبوس　　به جزویت ز کلی گشته مأیوس

تو گوئی دایماً در سیر و حبسند — که پیوسته میان خلع و لبسند
همه در جنبش و دایم در آرام — نه آغاز یکی پیدا نه انجام
همه از ذات خود پیوسته آگاه — وز آنجا راه برده تا به درگاه
به زیر پردهٔ هر ذره پنهان — جمال جان‌فزای روی جانان

رسالة‌الانوار

۱۵۶/۶ مرگ بزرگ و مرگ کوچك

صوفیه براساس تعریفی که از موت داده‌اند به چند نوع مرگ قائل‌شده‌اند. مانند موت‌ابیض (گرسنگی) موت‌احمر (مخالفت با نفس) موت‌اخضر (مرقع پوشی) موت اسود (تحمل اذیت خلق) موت ارادی (گذشتن از صفات بشری یا ولادت روحانی) و موت طبیعی (آزاد شدن روح از قفس تن) ر. ك: نفحة الروح جندی ۱۴۷، مفاتیح‌الاعجاز ۴۰۳، مقاصد السالکین محمدبن احمد، خطی ورق ۴۶.

در اینجا مراد از مرگ بزرگ موت ارادی است که پیش از موت طبیعی ــ که مرگ کوچك است ــ سالکان را باید دست دهد زیرا صفات بشری براثر همین موت از سالك مضمحل می‌شود. حدیث موضوعی «موتوا قبل أن تموتوا»، و بیت مشهور سنائی که «بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی...» همین مفهوم‌را می‌رسانند. در متن عربی رساله ص ۳ «موت‌الاصغر و الاکبر» آمده است.

۹. معرفت عالم اکبر و عالم اصغر

۱۷۴/۳ عالم استحاله

مراد از عالم استحاله، عالم و کون اسفل است که زوال و فنا دارد. ر. ك: مجمع‌البحرین ابرقوهی ص ۱۸.

۱۷۴/۴ عالم نسبت

مراد به عالم نسبت عالم اعتبار یا کون تعبیر است که به‌اعتبار عالم‌استحاله باقی است و به اعتبار عالم اعلی فانی. ر. ك: مجمع‌البحرین ابرقوهی ص ۲۰.

۱۷۴/۶ و انسان را... عالم جامع می‌خوانند

عالم جامع یا کون جامع در اصطلاح صوفیه انسان کامل، یا بطور عموم

انسان را گویند. نعمت‌الله ولی گوید: (به نقل فرهنگ مصطلحات عرفانی ۳۹۶)

کون جامع مظهر ذات و صفات — سایهٔ حق، آفتاب کائنات
وجهی از امکان و وجهی از وجوب — در شهادت آمد از غیب‌الغیوب
صورت و معنی بهم آراسته — ظاهر و باطن بهم پیراسته

و این رباعی مجدالدین بغدادی هم همین مفهوم را می‌رساند:

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی
وی آیینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست
در خود بطلب هرآنچه‌خواهی که‌تویی

۱۷۸/۲ **از رسول ص پرسیدندکه حضرت‌حق‌تعالی‌کجاست؟ گفت: در دل بندهٔ مؤمن.**
در کتب صوفیه ــ که اساس شناخت و جهان‌بینی خود را بر دل و محبت گذارده‌اند ــ روایات و اخباری زیاد دیده می‌شود که نزدیك به همین حدیث نبوی است. سلطان ولد در رباب‌نامه ص ۱۲۱ گوید:

صورت پیغامبران و اولیا — ظرفهای نور حقند ای کیا
جمله چون ظرفند و حق مظروفشان — زانك ازیشان می‌نماید رو عیان
زین سبب فرمود آن دیان دین — من نگنجم در سما و در زمین
در دل مؤمن بگنجم ای فتی — اندر آن دل جو مرا تو دائماً

و در حدیث آمده‌است که: «القلب بیت الرب».

۱۷۸/۸ **اسرار السلوك**
نام این رساله درمتن‌عربی، رسالةالانوار فیمایمنح صاحب‌الخلوة من‌الاسرار آمده است همچنان که در مقدمه گفته و نموده‌ایم مترجم نکته‌هایی را به متن افزوده و مطالبی را ترجمه نکرده است، احتمال دارد که ارجاع به این رساله نیز از تصرفات مترجم باشد، اما بنده با فحص بلیغ نتوانستم رساله‌ای از ابن عربی بیابم که به نام اسرارالسلوك باشد، ظاهراً اسرار الخلوة را مترجم به نادرست به این صورت درج کرده است و یا مراد مترجم رسالهٔ اسرع‌السلوك بوده از ابن عربی که مطالب آن همانند موضوعات رسالةالانوار است و در آن از ریاضت و خلوت بحث می‌شود، باری کتابشناسی ابن عربی از عثمان یحیی در مشهد موجود نیست و نمی‌دانم نامبرده اسرارالسلوکی از ابن عربی می‌شناسد یا نه؟

۱۰. رسالة الی‌الامام‌الرازی

۱۸۱/۵ اذا احب أحدکم أخاه فیعلمه ایاه

حدیث نبوی است که بخاری در کتاب ادب و ترمذی در سنن و حاکم در مستدرك آن را آورده‌اند. در جامع الصغیر ۱/۵۸ ــ چند روایت آمده از آن جمله است: اذا احب احدکم اخاه فلیعلمه أنه یحبه.

۱۸۲/۲ العلماء ورثة الانبیاء

حدیث نبوی است، بنگرید به تعلیقات پیشین.

۱۸۲/۱۲ سیدنا ابا حامد

این ابی‌حامد که ابن عربی در این نامه او را از دیگر متفکران استثنا و به قول او استناد می‌کند و او را سید و سرور خود می‌خواند بی‌تردید یکی از استادان یا یاران دیده‌ور و نزدیك اوست؛ زیرا در دیگر آثارش به‌سخنان همو اشاره می‌کند یا ارجاع می‌دهد. در کتاب الاسرار الی مقام الاسری، چاپ حیدرآباد ص ۵۷ فصلی زیر عنوان «آیات مناجاةالامام أبی حامد» می‌آورد و هم در فتوحات از او یاد می‌کند که دلیل پیوند معنوی ابن عربی با این شخص است.

۱۸۴/۳ حدثنی قلبی عن ربی

از سخنان صوفیه است. ابن جوزی به نقل از ابن عقیل می‌گوید: متکلمان از صوفیه بهترانند، زیرا اکثر سخنان صوفیه نبوات و رسالات را ضایع می‌کند، آنان خود را از نبی بی‌نیاز می‌دانند چنان که می‌گویند: احدثنی قلبی عن ربی. و این سخن ادعای بی‌نیازی آنان را از رسول روشن می‌کند. ابن جوزی بیان این‌گونه سخنان را کفر صریح می‌داند و این عبارت را «کلمة مدسوسة» می‌نامد. ر. ك: تلبیس ابلیس ۳۷۵.

۱۸۴/۲۱ ان الباری تعالی یتجلی فینکر ویتعوذمنه فیتحول لهم فی‌الصورة...

تاج‌الدین حسین خوارزمی در شرح فصوص ۱/۱۸۵ آورده است: و قوم نوح (ع) چون پنداشتند که آنچه در دست دارند ملك ایشان است تصدیق مقال ایشان کرده شد بر سبیل مکر، و بطریق تجلی برحسب اعتقادشان، چه چاره نیست از آن که حق متجلی‌شود روز قیامت بحسب اعتقاد معتقدان. چنانچه فرمود: أنا عند ظن عبدی بی. و مسلم در صحیحش ذکر کرده:

الباری یتجلی فینکـر و یتعوذ فیتحول لهم فی‌الصورة التی عرفـوه فیها فیقرون بعد الانکار». اما بعضی آشفتگان کوی عشق گویند:

ز چشم مردم صورت‌پرست پنهانی
ولیك در نظـر اهـل دل هـویـدایـی
چو نورچشم حسینی چگونه نشاسد
به هر لباس که ای نازنین بـرون آیـی

فهرستها

فهرست آیات قرآن*

---

* آیات به ترتیب حروف الفبا تنظیم شده، و انواع «واو»های آغازین و « ال » ملحوظ نگردیده است.

فهرست احادیث قدسی و نبوی، اخبار، اقوال و امثال*

---

* این فهرست و فهرستهای پس از این متضمن متن رسائل ابنعربی است، در تعلیقات پیرامون احادیث، اخبار، پارهای از واژهها و مصطلحات بحث کردهایم که در این فهرستها نشان داده نشدهاند.

فهرست ابیات

۱. ابیات فارسی

* مطلع غزلی است از مغربی در ۹ بیت. بنگرید به تعلیقات.

خواهندهٔ بـر کمال می‌بـاش سائل به همه سؤال می‌باش
۸۸
گویی عجب است این سخن دریابش دریاب تو این عجب ز من دریابش
۱۰۶
از ازل تا ابـد نبـی دانش در ولایت‌هم این‌چنین‌خوانش
۱۱۳
در هوای مجلسش چندان‌بگویم همچو شمع کاب چشمم نرم گرداند دل چون آهنش
۱۱۸
تخصیص و مناسبت به بینش گفتیـم هـزار آفـرینش
۱۲۶
انبیا با کمال رتبت خویش همه سرهای‌عجز اندر پیش
۳
سخن بحری است مملو از در خاص به هر حرفی فرو رو همچو غواص
۱۴۳
زان به او این کمال شد مخصوص بـه جناب جلال شد مخصوص
۱۲۵
تکلف نیست بشنو بـی‌تکلف بحق در خلق‌حق کردی‌تصرف
۱۱۴
موسی و هارون ندیـم و عیسی و یحیی حریف
حضرتش یکتـای بـی‌همتاست بشنـو ای شریف
۱۳۷
این همه نقشهای پر نیرنگ خم وحدت کند همه یک‌رنگ
۱۴۸
هـر آنکه کـرد تمنا منازل ابـدال به عـز همت عـالی و رتبـهٔ اعمال
طمع مدار کـز اصحاب آن مقام بود ندیده صحبت ایشان، نیافته احـوال
خموش گرد و بدل اعتزال کلی جوی ز غیر هرچه‌خدایست در مقام وصال
چو گشت نفس تو مجموع نور بیداری تراست ربع مقامات زبـده ابـدال
رسیـدگـان خـدا خـانـهٔ ولایت را چهار رکـن معول نهاده‌انـد نهال
خموشی‌است و کناره زخلق‌و گرسنگی ببستن دل و چشمت ز خوابها و خیال
۱۹
این است سؤال حال ای اهل کمال گر زان‌که‌سؤال‌می‌کنی از سر حال
۸۷
آن یك به جلال آمد و این یك به جمال خوش باشد اگر هر دو بیابی بـه کمال
۱۲۴

در این دریا به حکمت سفته‌ایم ما صدف عالی و اعلی گفته‌ایم
۹۱
همه مــرحــوم رحمت اللهیم همــه ممنــون نعمت اللهیم
۱۰۴
حق است قوی، ما همه ای یار نحیفیم بل اضعف از آنیم که گوییم ضعیفیم
۱۱۰
از حضرت منتقم به درگاه رحیم بردیم پناه و آن پناهی‌است عظیم
۱۱۸
عدم آیینه، عالــم عکس و انسان چو جسم عکس در وی شخص پنهان
۱۴۸
صوت داود است و ما خوش نغمه‌ای داریم از آن
مــرغ روح مــا کنــد تسبیح با مــا جــاودان
۱۱۹
هرکه باشد خلیفهٔ سلطان حاکم‌است بر خلیفهٔ دگران
۱۲۳
با تو کــردم بیان آن روشن یاد دارش به صدق دل از من
۱۰۸
دل محس آن نگــردد جــان من این چنین فرمود آن جانان من
۱۰۶
عرش ملك است و هیولی آب، دریاب این سخن
کاین سخــن از غیب می‌آیــد مفرمــا عیب من
۱۲۳
که همه اوست هرچه هست یقین جان و جانان و دلبر و دل و دین
۱۴۳
صورت حضرت الــه است او در همه ملك پادشاه است او
۱۲۰
به جوهر یکی و به اعراض دو بدان سر عالم که گفتم به تــو
۱۱۵
انقیاد و جــزا و عــادت گــو دین به دست آور و سعادت جو
۹۹
نقوش فصوص از جواهــر بجو رموز فتوحات بــا مــا بگــو
۸۳
از سلیمان ذکر الرحمن شنو دل به من ده، این‌سخن از جان شنو
۱۱۶

به ظاهر صورتش بودی اناسی — به باطن معنیش از روح قدسی
۱۲۹

امتش بد به هر دیار بسی — پیش‌از او بیش‌ازو نداشت‌کسی
۱۳۵

متناهی به او شود همه شیء — غایت هرچه هست، باشد وی
۱۰۳

بی آیینه تمثال نماید هی‌هی — بی ماه به‌شب مهر برآید هی‌هی
سوزد سبحات وجه او دیدهٔ ما — گر پردهٔ وجه برگشاید هی‌هی
۹۳

۲. مصراعها و امثال

مستجاب‌الدعوه بود و شد دعایش مستجاب / ۱۲۱
به آفتاب توان‌یافت کافتاب کجاست / ۱۴۷
این هرسه یکی است در حقیقت / ۱۰۵
ذات یکی، صفت‌بسی، عین یکی و نام صد / ۱۰۵
این علم ورا به کشف معلوم شود / ۸۹
هرکه از طاق دلی افتاد مرد / ۲۴
از دیدهٔ تو به روی تو می‌نگرم / ۳۰
آهن اندر دست او بودی چو موم / ۱۱۸
می‌نماید که هست و نیست جهان / ۱۴۸
هر چیز که در جستن آنی، آنی / ۲۴
دانهٔ کاملان به از خرمن ناقصان‌است / ۵۹
نه هرکس بدوید گور گرفت اما گور آن کس گرفت که بدوید / ۲۴
آهن سرد کوفتن / ۲۳

۳. ابیات عربی

انما الکون خیال — و هو حق فی الحقیقة
و الذی یفهم هذا — حاز أسرار الطریقة
۹۶ و ۱۴۳

فاوهمت صحبی ان شرب شرابهم — به سر سری فی انتشانی بنظرة
و بالحدق استغنیت عن قدحی و من — شمائلها لا من شمولی نشؤتی
۱۴۴

فهرست نوادر لغات، تعبیرات و مصطلحات

فهرست کلی اعلام

نام کسان، جایها و کتابها در متن

گزیدهٔ مآخذ

۱. کتب فارسی و عربی (چاپی)

آسین پلاسیوس / ابن عربی، حیاته و مذهبه، ترجمه عن الاسبانیة عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۹ م

آشتیانی، سید جلال‌الدین / پیشگفتار نقد النصوص، رك: جامی

آغابزرگ طهرانی / الذریعة الی تصانیف الشیعة، الجزء السابع، بیروت، بی‌تاریخ.

ابرقوهی، شمس‌الدین ابراهیم / مجمع‌البحرین، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵

ابن زیات، أبی یعقوب یوسف‌بن یحیی التادلی / التشوف الی رجال التصوف، اعتنی بنشره و تصحیحه أدولف فور، رباط، ۱۹۵۸ م

ابن عربی، محیی‌الدین / رسالة الانوار، حیدرآباد، دکن، ۱۳۶۷، ج ۲ لوحی بیروت، ضمیمهٔ رسائل

———— / الفتوحات المکیه، بیروت، بدون تاریخ

ابن مریم، أبی عبدالله / البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان، حققه محمدبن أبی شنب، الجزائر ۱۳۲۶ ق

انوار، سید عبدالله / فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی ایران، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۵

بابا رکنا، رکن‌الدین مسعودبن عبدالله شیرازی / **نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص**، باهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به‌پیوست‌مقاله‌ای‌از **استاد جلال‌الدین** همایی، تهران، ۱۳۵۹

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی / اوراد الاحباب و فصوص‌الاداب، جلد دوم، **فصوص الاداب**، بکوشش ایرج افشار، تهران، چ ۲، ۱۳۵۸

بخاری، سید باقربن سید عثمان / جواهر الاولیاء، به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ دکتر غلام‌سرور، اسلام‌آباد، پاکستان ۱۳۵۵

بدوی، عبدالرحمن / دور العرب فی تکوین الفکر الاروبی، **کویت، الطبعة الثالثة**، ۱۹۷۹ م

ـــــــ ـــــــ / شهیدة العشق الالهی، رابعة العدویه، الطبعة الرابعة، کویت ۱۹۷۸ م

بغدادی، اسماعیل‌پاشا / ایضاح المکنون فی‌الذیل علی کشف‌الظنون، لوحی تهران، ۱۳۷۸ ق

پورجوادی، نصرالله / درآمدی به فلسفهٔ فلوطین، تهران، چ ۲، ۱۳۶۴

ترکه اصفهانی، صاین‌الدین علی‌بن محمد / چهارده رسالهٔ فارسی، به تصحیح سید‌علی موسوی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۵۱

جامی، عبدالرحمن‌بن احمد / نفحات‌الانس من حضرات القدس، به تصحیح و پیوست مهدی توحیدی پور، تهران، بدون تاریخ

ـــــــ ـــــــ / نقد النصوص فی‌شرح نقش‌الفصوص، با مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، و پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۹۸ ق

جندی، مؤیدالدین / نفحةالروح و تحفةالفتوح، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲

جهانگیر سمنانی، سید اشرف / لطایف اشرفی، تحریر نظام‌الدین یمنی، سنگی، دهلی، ۱۲۱۹

جهانگیری، محسن / محیی‌الدین‌بن عربی، چهره برجستهٔ عرفان اسلامی، تهران، چ ۲، ۱۳۶۱

چرخی، مولانا یعقوب / رسالهٔ ابدالیه، به‌تصحیح و تعلیق محمد نذیر رانجها، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۳۵۷

حاجی خلیفه، مصطفی‌بن عبدالله / کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، لوحی تهران، ۱۳۸۷ ق

حکمت، علی‌اصغر / مقدمهٔ دیوان شاه داعی شیرازی، به کوشش دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۹

حمویه، سعدالدین / المصباح، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲

حنا الفاخوری و خلیل الجر / تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۵

خوارزمی، تاج‌الدین حسین‌بن حسن / شرح فصوص‌الحکم، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵

خواندمیر، غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین الحسینی / حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران، چ۲، ۱۳۵۳

داعی شیرازی، شاه / شانزده رساله، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۰

ـــــــ ـــــــ / نسایم گلشن، به‌تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۳۶۴

دانش‌پژوه، محمدتقی / فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، جلد اول ۱۳۴۸، جلد دوم ۱۳۵۳

ـــــ ـــــ / فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، جلد نهم، تهران ۱۳۴۰

دیوان بیکی شیرازی، سید احمد / حدیقةالشعراء، با تصحیح و تکمیل و تحشیه عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۶۴ـ۱۳۶۶

روزبهان بقلی شیرازی / شرح شطحیات، به‌تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی هنری کربن، تهران ۱۳۶۰

ریاض، محمد / احوال و آثار و اشعار میر سیدعلی همدانی، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۳۶۴

زرین‌کوب، عبدالحسین / دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲

شفیعی کدکنی، محمدرضا / تعلیقات تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، تألیف رینلد نیکلسون، تهران ۱۳۵۸

شوشتری، قاضی نورالله / مجالس المؤمنین، تهران، چ ۳، ۱۳۶۵

عبدالرحمن الوکیل / هذه هی الصوفیه، بیروت ۱۳۹۹

عربشاه یزدی، عمادالدین / مونس العشاق، نظم رسالهٔ حقیقةالعشق شیخ اشراق با اضافات، به انضمام شرح مونس‌العشاق، به‌اهتمام نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۶

علاءالدوله سمنانی، رکن‌الدین احمدبن محمد بیابانکی / العروة لاهل الخلوة و الجلوة، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۴

عمر فروخ / التصوف فی‌الاسلام، بیروت، ۱۴۰۱ ق

عین‌القضاة، ابوالمعالی عبدالله‌بن محمد المیانجی الهمدانی / تمهیدات، به‌تصحیح و تحشیه عفیف عسیران، تهران، چ ۲، بدون تاریخ

فاضل، محمود / فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، جلد اول، ۱۳۵۵

فرمان، محمد / شیخ احمد سرهندی، چاپ شده در تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمهٔ نصرالله پورجوادی، تهران، جلد دوم ۱۳۶۵

قلقشندی، ابوالعباس احمد / صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، قاهره، بدون تاریخ

کاشفی، فخرالدین علی‌بن حسین واعظ / رشحات عین‌الحیات، به تصحیح و مقدمهٔ دکتر علی معینیان، تهران ۱۳۵۶

کربلائی، حافظ حسین تبریزی / روضات‌الجنان و جنات‌الجنان، با مقدمه و تکمله و تصحیح و تعلیق جعفرسلطان القرائی، تهران ۱۳۴۹

لاهیجی، شیخ محمد / مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، بدون تاریخ

ماسنیون، لوی، و ب. کراوس / اخبار الحلاج أو مناجیات الحلاج، پاریس ۱۹۳۶ م

ـــــ ـــــ / مصایب حلاج، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۲

المالح، محمدریاض / فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهریة، التصوف، دمشق، ۱۳۹۸ ق

مایل هروی، رضا / شرح‌حال و زندگی و مناظرات امام فخرالدین رازی، کابل، ۱۳۴۳
مایل هروی، نجیب / یادداشتهایی بر هامش فهرست مشترک پاکستان، چاپ شده در دانش، فصلنامهٔ رایزنی فرهنگی ایران در اسلام‌آباد، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۴
مستوفی، حمدالله / تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران، چ ۲، ۱۳۶۲
معصومعلیشاه شیرازی / طرائق الحقائق، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران، چ ۲، بدون تاریخ
مکی، ابوالفتح محمدبن مظفرالدین محمد / الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی‌الدین ابن عربی، به اهتمام و حواشی نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۴
منزوی، احمد / فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، جلد دوم، بخش نخست، ۱۳۴۹
——— ——— / فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش، اسلام‌آباد، پاکستان، جلد اول، ۱۳۵۷
——— ——— / فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، پاکستان، جلد سوم، ۱۳۶۳
مینوی، مجتبی / احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، به ضمیمهٔ منتخب نورالعلوم، تهران، چ ۳، ۱۳۶۳
نجم‌الدین کبری / الاصول العشرة، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳
نسفی، عزیزالدین / کتاب‌الانسان الکامل، به تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی ماریژان موله، تهران ۱۹۶۲ م
همایی، جلال‌الدین / مقدمهٔ نصوص الخصوص، رك: بابا رکنا
یحیی بن عدی / تهذیب الاخلاق، با مقدمه و تصحیح و ترجمهٔ محمد دامادی، تهران، ۱۳۶۵

۲. کتب فارسی (خطی و زیر چاپ)

باخرزی، عبدالواسع / مقامات مولوی جامی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، زیر چاپ
بدخشانی، مجدالدین علی / جامع السلاسل، به اهتمام نجیب مایل هروی و محمد نذیر رانجها، تهران، زیر چاپ
حمویه، سعدالدین / مصنفات فارسی، اخبار و گزارهٔ اقوال، به کوشش نجیب مایل هروی، آمادهٔ چاپ
سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمدبن ابی‌المظفر منصور / روح‌الارواح فی شرح اسماء الملك الفتاح، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، زیر چاپ
علاءالدوله سمنانی، رکن‌الدین احمدبن محمد بیابانکی / چهل‌مجلس، تحریر امیر اقبالشاه سیستانی، تهران، زیر چاپ

مایل هروی، نجیب / طرائق صوفیه، دستنویس آمادهٔ چاپ
همدانی، امیر سیدعلی / حل الفصوص، خطی، نسخهٔ گوهرشاد، مشهد بـه شمارهٔ ۱۱۵۹، نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ۱۰۸۱. این کتاب به نادرست از خواجه محمد پارسا دانسته شده و به نام او چاپ شده است.
ـــــ ـــــ / وجودیه، خطی، نسخهٔ شمارهٔ ۴۰۵۶ کتابخانهٔ ملی ملك، تهران.

۳. کتب چاپی (اردو و انگلیسی)

اکرام، شیخ محمد / رود کوثر، اسلامی هند اور پاکستان کی مذهبی اور علمی تاریخ عهد مغلیه، لاهور، ۱۹۸۳م
حکمت، علی‌اصغر / جامی، ترجمه، تحشیه و تکمله سید عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۴۰۳ [تکمله و حواشی محقق دانشمند پاکستانی، کتاب جامی را از هیأت ناکامل متن فارسی درآورده، و بجاست اگر در چاپهای بعدی متن فارسی جامی، تکملهٔ مزبور ملحق شود].
دانشگاه پنجاب، گروهی از محققان / تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، فارسی ادب، جلد اول، لاهور، ۱۹۷۱ م
ضیاءالدین قادری، ابوالحامد محمد / سیرت غوث‌الثقلین، سیالکوت، ۱۹۸۵ م
فیاض‌خان، محمد / پیران پیر، زیر اهتمام پیر میراحمد شاه صاحب بخاری نقشبندی، لاهور، ۱۹۸۰ م

Agha Hussain Hamadani — The Lifeand works of Sayyid Ali Hamadani, national institute of Historical and cultural Research, Islamabad 1984.

این رساله را آقای حسن لاهوتی به فارسی ترجمه کرده‌انـد و تاکنون ترجمهٔ ایشان چاپ نشده است.

Toshihik Izutsu — The Cancept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism.

مقاله‌ای است جامع که در بخش انگلیسی و فرانسوی جشن‌نامهٔ هانری کربن ـ تهران، زیر نظر سیدحسین نصر، ۱۳۵۶ ـ چاپ شده است.

استدراک

هنگامی که مجموعه حاضر غرض تحصیهٔ فهرستها در اختیار بنده قرار گرفت، مشغول بررسی برخی از عکسهای نسخ خطی نگاشته‌های شیخ سعدالدین حمویه بودم، رسالهٔ لطایف حمویه در همان مجموعه‌ای کتابت شده که رسالهٔ معرفت عالم اکبر و عالم اصغر شیخ اکبر را متضمن است و نگارنده آن را در مقدمهٔ این مجموعه شناسانیده‌ام. حین بررسی لطایف حمویه مشخص شد که کاتب چندین سطر از رسالهٔ معرفت عالم اکبر را وارد عبارات لطایف کرده، و گویا نسخه مورد توجه کاتب چنین آمیزشی داشته بوده است. همچنان که در مقدمه متذکر شدم، چند سطر افتادهٔ رسالهٔ معرفت عالم اکبر ابن عربی را، با توجه به این نکته که ابرقوهی، گویا همین رسالهٔ شیخ را در نگاشتن مجمع‌البحرین مد نظر داشته بوده، از نگاشتهٔ مزبور نقل کردم تا نقص آن برطرف شود، اینک عین عبارات رسالهٔ معرفت عالم اکبر را که از لطایف حمویه بدست آمده است می‌آورم و از خوانندهٔ ارجمند رجامندم که عبارات زیر را در صفحهٔ ۱۷۵ سطر ۱۲ تا صفحه ۱۷۶ سطر ۱۸ ــ که عبارات منقول از مجمع‌البحرین است و در داخل [ ] قرار گرفته، منظور کند و ملحوظ بدارد.

/ و گوشت است و رگها است و پی است و استخوان است.

و اما عالم تعمیر که گفته شد، یکی مرتبهٔ روحانیات است و نظیر ایشان در انسان قوتهای انسان است؛ و یکی عالم حیوان است

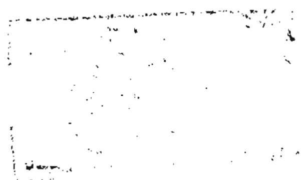
و نظیر ایشان قوتهای حس است، و یکی عالم نبات است یعنی روینده‌یی، و نظیر آن قوتهای روینده‌یی است در انسان. و یکی عالم جماد است یعنی نارویننده‌یی، و نظیر آن در انسان قوتهایی است که حس ندارد.

و اما عالم نسبت، یکی مراتب اعراض است. مثل سیاهی و سفیدی و چگونگی و چونی و زمان و امثال [آن]، و نظیر آن احوال است مثل تندرستی و بیماری. و چندی در انسان مثل درازی بعضی اعضا و گردی بعضی اعضا. و مکان مثل آنکه گردن، مکان سر است و ساق مکان ران است و باقی همچنین.

و اما اختلاف صوری که در موجودات واقع است مثل آنکه پیل و درازگوش و شیر و گرگ؛ نظیر او در انسان اخلاق نیك و بد است، و بزرگی در انسان نظیر پیل است و احمقی نظیر خر است و پر دلی نظیر شیر است و حسد نظیر گرگ است.

تمت الرسالة بعون الله و حسن توفیقه/

رسالهٔ معرفت عالم اکبر و عالم اصغر به همینجا پایان می‌پذیرد. بقیهٔ عبارات ــ یعنی از سطر ۱۹ صفحهٔ ۱۷۶ تا آخرین عبارت صفحهٔ ۱۷۸ ــ مربوط به رسالهٔ لطایف حمویه است که کاتب، به نادرست، مطالب مذکور را در رسالهٔ معرفت عالم اکبر شیخ اکبر وارد کرده.



غلطنامه

نادرست	درست
ص ۱۸ س ۱۹/حقیقت شوقی	حقیقت را شوقی
ص ۴۳ س ۱۶/تجلیات و صفات	تجلیات صفات
ص ۴۹ س ۲/و وحدت	و با وحدت
ص ۴۹ س ۱۹/۱. اساس: و با+وحدت	زاید است
ص ۵۳ س ۲۴/احتراق	اختراق
ص ۱۴۱ س ۲/عزبزی	عزیزی